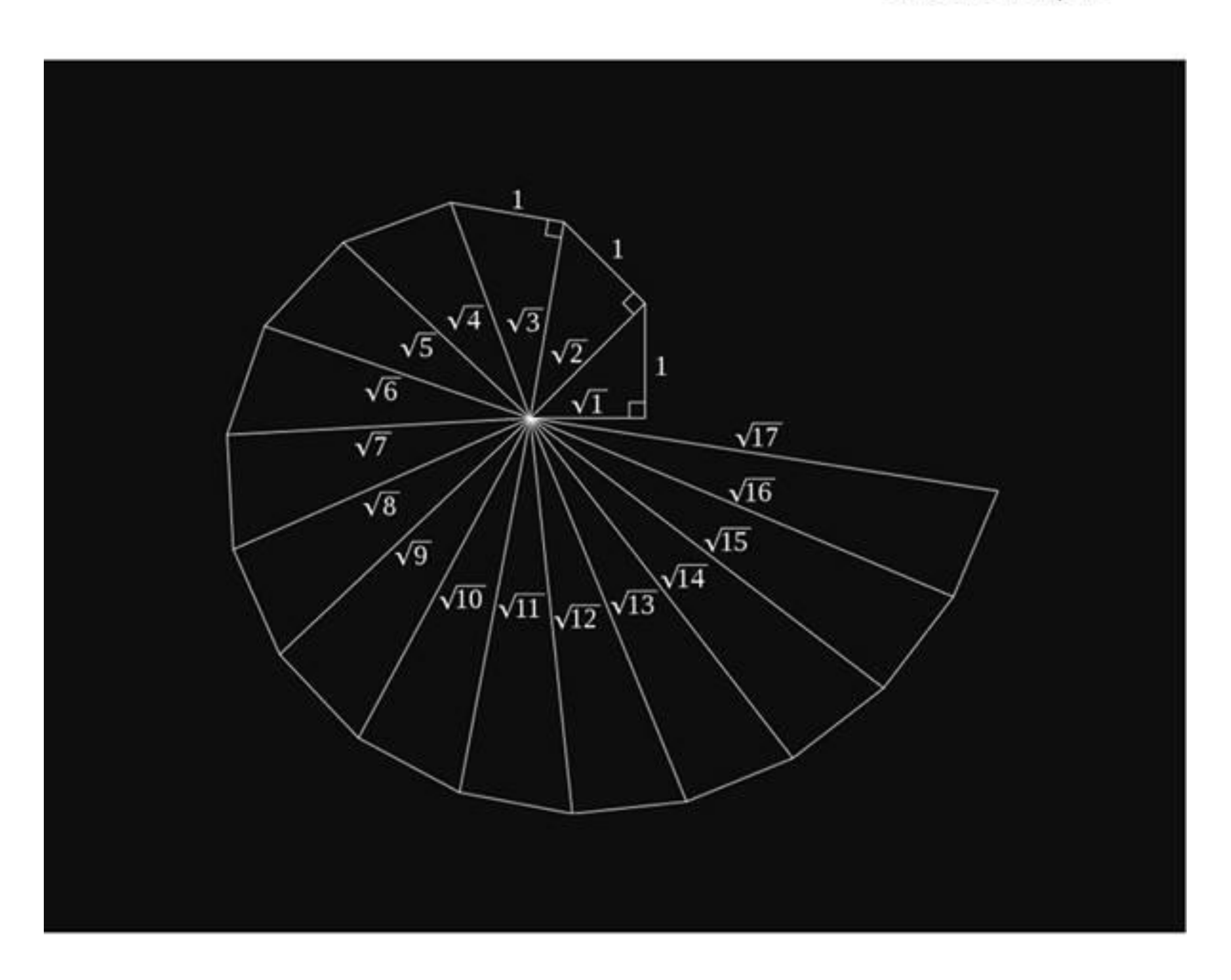
Régis LAURENT

Métaphysique du temps chez Aristote - II -

Métabiologie du mouvement entéléchique



Villegagnons-Plaisance Editions

MÉTAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE

– II –

MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

MÉTAPHYSIQUE DU TEMPS CHEZ ARISTOTE

– II –

MÉTABIOLOGIE DU MOUVEMENT ENTÉLÉCHIQUE

PAR

Régis LAURENT

VILLEGAGNONS-PLAISANCE ÉDITIONS
16 bis rue d'Odessa 75014 PARIS
www.editions-villegagnons.com

À paraître aux éditions VILLEGAGNONS-PLAISANCE :

- Régis LAURENT : *De la théorie des valeurs*.

© VILLEGAGNONS-PLAISANCE ÉDITIONS, 2021

ISBN: 978-2953384635

À Imre TOTH

Remerciements : correction du manuscrit, Dennis Crowch
Dessin de couverture : spirale de Théodore de Cyrène

SOMMAIRE

I- Les conditions épistémologiques contemporaines d'un déploiement historique du mouvement entéléchique métabiologique aristotélicien constituant une modélisation non-dialectique de la manifestation d'un mouvement irrationnel possible de l'être en tant qu'être

« …je suis une partie.[1] »

Emmanuel KANT

Mais Kant est une partie rattachable à un orphelin, Aristote[2] :

« Or jusqu'à ce jour la métaphysique n'a pu donner de preuve valable a priori ni de cette proposition [la substance demeurant], ni du principe de raison suffisante, encore moins d'une proposition plus complexe, appartenant par exemple à la psychologie ou à la cosmologie, ni généralement d'aucune proposition synthétique, dès lors toute analyse n'a abouti à rien, n'a rien produit ni amélioré et, après tant de tumulte et de tapage, la science en est toujours où elle était au temps d'Aristote, en dépit du fait que si d'aventure on avait mis la main sur le fil conducteur qui mène aux connaissances synthétiques, on aurait incontestablement bien amélioré les voies d'accès à cette science. »

Le fil n'est pas encore rompu…

[1] Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, V, § 57, 357, trad. L. Guillemit, Vrin, p. 172.

[2] Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future*, VI, § 368, p. 190.

> *« Si en effet, lorsqu'on a conscience de soi-même ou d'une autre personne dans un temps continu on ne peut pas à ce moment-là ne pas s'apercevoir qu'on existe, tandis que si l'on admet, à l'intérieur du temps continu, un temps réellement petit qu'il est entièrement imperceptible, il est évident qu'on pourrait ne pas se rendre compte alors si on existe soi-même, et si on voit ou on perçoit.»*[3]

Notre deuxième volume sur le temps chez Aristote ne traitera pas encore du temps en *Physique,* IV, 10-14, chapitres qui ont été pris par la tradition comme le seul et unique traité du temps du corpus aristotélicien[4]. La raison est avant tout méthodologique. De la même manière que nous avons utilisé la méthode *historico-sociologique* de Pierre-Maxime Schuhl afin de rendre compte de la notion de temps dans l'environnement aristotélicien, situé par son corps dans l'histoire, l'expérience en *Physique* exige de rendre compte de l'environnement qui est le lieu de manifestation des mouvements des mobiles étudiés, environnement que situe le corps temporalisé entre le temps du ciel et le temps physique. La *Physique* met, en effet, en relation trois temps, le temps du ciel, le temps de l'âme et le temps physique. Comprendre alors ce qui se joue dans ce traité nécessiterait, en premier lieu, de définir le

---

[3] Aristote, *De sensu*, VII, 448a 26-30, trad. J. Tricot. La traduction de Pierre-Marie Morel, dans les *Œuvres complètes*, donne : *« Si en effet, quand on a la perception de soi-même ou quelque autre chose dans un temps continu, il ne nous est pas possible d'ignorer que cela existe, et s'il y a dans un temps continu un moment assez court pour être absolument imperceptible, il est clair qu'alors on ignorera si l'on existe soi-même et si l'on voit et perçoit. »*, Flammarion, 2014, p. 1063. Sauf erreur de notre part, c'est une disjonction qui introduit le principe de non-contradiction (tandis que) et pas une conjonction « Et ». Nous conserverons donc la traduction de J. Tricot.

[4] Nous ne proposerons toujours pas d'analyse de *Physique*, IV, 10-14. La raison principale est que le nombre étudié dans ce développement est un nombre pythagoricien dont la fin du traité fait une mention obvie. Or, nous ne savons pas comment le Stagirite comprenait ce nombre qui, selon ses propos, était séparé par du vide. On peut consulter, en guise de réflexion initiale, le livre très critiqué de Paul Kucharski, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Les Belles Lettes, 1952.

temps du ciel et de circonscrire le temps de l'âme[5]. Mais ce détour n'a pas pour fin première un retour à la *Physique,* il peut être aussi pris pour fin en lui-même, c'est-à-dire qu'il pourrait déloger la place centrale que l'on a donnée à ce traité afin de rendre compte du concept de temps. En effet, si le temps développé en *Physique* n'a que peu d'écho dans le reste de son œuvre, le concept d'entéléchie, lui, traverse toute son œuvre du *Protreptique*, comme nous l'avons vu, aux traités biologiques, en passant par la *Métaphysique*[6]. Si l'on sort donc d'une analyse textuelle et plus globalement de la *dénotation* historique, de la *dénotation* conceptuelle, pour épouser la *connotation* conceptuelle, c'est-à-dire pour rechercher une cohérence quantitative et une cohésion qualitative de la notion du temps alors c'est vers le concept d'entéléchie que notre étude devra se diriger. S'il faut apporter, ici, un argument d'autorité afin de soutenir une telle prise de position, alors reprenons ce qu'avançait déjà Lambros Couloubaritsis il y a finalement si peu de temps :

> *« Nous pouvons dire que la question aristotélicienne du temps ne se limite pas à ce qui est dit dans sa Physique, mais trouve ailleurs, dans son œuvre, une certaine complexification qui pourrait ébranler l'interprétation courante. C'est à cette étude plus élargie qu'il faudrait un jour s'appliquer, car elle pourrait mieux situer l'apport d'Aristote*

---

[5] Sans quoi le temps physique pourrait subsumer logiquement le temps humain, comme le font les *physiciens (physiologoï)* ou inversement le temps humain pourrait subsumer le temps physique, comme dans la philosophie de Plotin (cf. Gwénaëlle Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, 2006). On retrouve ce problème, du reste, dans les traductions françaises où selon les présupposés des traducteurs, un *kinéma* du mouvement des mobiles est soit un « instant » du temps physique soit un « maintenant » du temps de l'âme. P. Pellegrin avançait, au sujet de sa traduction de la *Physique* : *« J'ai assez stupidement traduit kinéma par "mouvement achevé", alors qu'un kinéma est au mouvement ce que l'instant est au temps. »*, in « Début et fin du mouvement et du repos. Remarques sur la communication de Benjamin Morison, *Le Temps philosophique,* n° 11, 2005, pp. 113-143, p. 120. Marwan Rashed propose, quant à lui, une quadripartition qui introduit la proportion afin de rendre compte de la position des interprètes, in *Commentaire perdu à la physique d'Aristote (Livres IV-VIII), Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*, De Gruyter, 2011 ; chapitre III, 2 : « Temps et objets mathématiques selon Alexandre », pp. 58-65.

[6] Il n'y a pourtant que 41 occurrences du terme ἐντελέχεια dans le corpus contre 137 pour celui d'ἐνέργεια (*energeia*), cf. *Index Verborum listes de fréquence / Aristoteles*, éd L. Delatte, Ch. Rutten, S. Govaerts et J. Denooz, Hildesheim ; Zürich ; New York : Olms-Weidmann, 1984. Nous verrons néanmoins que la problématique de l'entéléchie se situe au cœur du questionnement sur la substance, à la racine de la substance première, au fondement de l'être en tant qu'étant.

> *dans sa problématique grecque du temps non seulement à l'époque hellénistique mais également dans la pensée néoplatonicienne.*[7]»

Cette invitation à la recherche[8] nous permet de préciser la méthode que nous suivrons. Nous ne souhaitons pas situer l'apport d'Aristote dans sa problématique grecque, cette étude a été l'objet de la première partie. Nous ne souhaitons pas davantage situer la problématique grecque par rapport à la pensée néoplatonicienne ce qui rajouterait des problèmes aux questionnements initiaux, comme nous le verrons au sujet du concept de « conscience »[9]. Ensuite, nous ne partageons pas la perspective qui consisterait à vouloir partir d'un temps simple, le temps physique, pour venir traiter d'un temps plus complexe qui serait celui des êtres animés. Tout simplement car le temps de l'âme n'est pas le temps physique et

---

[7]Lambros Couloubaritsis, « La conception du temps dans le *De Anima.* », in *L'Espace et le Temps*, actes du XXII[e] congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Vrin, 1990, pp. 116-121, p. 121. Cette remarque est une reprise de son analyse effectuée dans son ouvrage majeur, *La Physique d'Aristote*, *L'avènement de la science physique*, Ousia, 1997, p. 303. Il est fait remarquer, en effet, qu'en *Physique*, IV, 5, 212b 34 Aristote reporte au moment opportun son analyse plus fondamentale de la notion de temps et du concept d'entéléchie. Lambros Couloubaritsis analyse ce passage comme suit : *« Mais il y a plus, car en faisant usage ici d'un kairos, d'un temps-propice, il fait aussi voir implicitement que la question du temps, telle qu'il l'étudie dans la suite, selon une théorie du "temps", n'en épuise pas le problème, mais que d'autres analyses du temps seraient possibles, telles celle du temps-de-vie* (*aïon*) *et du temps-propice* (*kairos*) *qui font l'objet d'autres traitements ».* Ce n'est que dans cet article que Lambros Couloubaritsis referme le possible ouvert en le situant dans un lieu circonstancié du corpus aristotélicien, les traités biologiques.

[8]Il faudrait s'interroger sur l'environnement qui a conditionné les études aristotéliciennes depuis les années 1960 pour que l'on passe, en effet, d'une centration sur l'*Organon* proche des sciences du langage, sur la *Physique* proche de l'épistémologie universitaire, sur la *Métaphysique* proche de la théologie thomiste, à une mise en lumière des traités biologiques. La biologie serait-elle plus proche de notre monde en construction ? Un mouvement identique a émergé dans les études nietzschéennes dans les années 1990 qui a pour finalité de montrer, comme nous le verrons conjointement, que beaucoup d'analyses philosophiques de F. Nietzsche sont une réponse aux théories biologiques de l'évolution du darwinisme anglais et allemand, cf. Barbara Stiegler, *Nietzsche et la Biologie*, Paris, PUF, 2001 ; John Richardson, *Nietzsche's New Darwinism*, New York, Oxford University Press, 2004 ; Gregory Moore, *Nietzsche, Biology and Metaphor*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

[9]Pour la compréhension du concept de conscience F. Nietzsche avance : *« Il est essentiel de ne pas se méprendre sur le rôle de la conscience : c'est notre relation au monde extérieur qui a développé celle-ci. »*, *La Volonté de puissance*, V.P. 2, 266, p. 16, trad. Henri Albert et sur son devenir : *« Rien n'est plus erroné de faire des phénomènes psychiques et physiques les deux visages, les deux révélations de la substance. Par là on n'expliquerait rien, l'idée de substance est absolument inutilisable lorsque l'on veut expliquer. La conscience qui joue le deuxième rôle, indifférente presque, superflue, destinée peut-être à disparaître et à faire place à un automatisme complet… »*, V.P. 2, 263, p. 11.

que plaquer le temps physique sur le temps de l'âme, sous couvert de réflexions métaphysiques, entraînerait un risque majeur de réduire les êtres animés à de simples mobiles, à des sujets interchangeables, ce qui est la négation même de ce que leur être les fait être, c'est-à-dire des êtres particuliers, des individus ; au niveau générique, chaque être est une espèce spécialissime (*specie specialissima*) car chaque être, à ce niveau d'analyse, a un temps propre. En revanche, il nous semble bien, en accord avec cette prise de position de Lambros Couloubaritsis, que le temps devrait de nouveau être étudié sous l'angle du *biological turn*. Les analyses biologiques du Stagirite, qui représentent un tiers du corpus, remontent à l'*étho-logie*[10] pour culminer dans les *Éthiques*, pourraient bien faire émerger une approche du temps qui n'est pas celle que la tradition métaphysique a forgée, en évinçant le vivant lui-même. On pourra alors qualifier ce travail de *méta-biologique* en ce qu'il place le vivant comme fin ultime et dernière de l'analyse humaine. Puisque l'homme, selon Aristote, est la forme la plus achevée de la nature, la fin ultime de la nature serait le vivant humain, objet de la biologie et donc la métabiologie devrait nécessairement subsumer la métaphysique traditionnelle. Nulle métaphysique ne semble pouvoir empêcher une telle subsomption. Pour reprendre le vœu aristotélicien de la perfection humaine et le vœu nietzschéen de sauvetage l'homme, il convient donc d'ouvrir le champ à une probable, et donc nouvelle, métaphysique qui rende impossible une telle subsomption.

[10] Jean-Louis Labarrière, « Aristote et l'éthologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 83, n° 2, Aristote (avril-juin 1993), pp. 281-300. Jean-Louis Labarrière préfère parler d'*étho-logie* afin que les traités sur les animaux du Stagirite ne soient pas l'objet d'une récupération qui entraînerait une vision tronquée de son entreprise, p. 298.

I-1) Métaphysique et métabiologie au sein du postkantisme: l'enseignement de Nietzsche

À cette fin, nous n'avons donc pas d'autre alternative que de venir interroger, dans un premier temps, le kantisme qui demeure la base sur laquelle sont venues se poser toutes les réflexions métaphysiques postérieures jusqu'à nos jours. La connaissance première ou la « philosophie première » n'est pas la connaissance mais la reconnaissance (*anerkennen*), c'est-à-dire la validation par notre nature, la nature humaine, de la nature qui nous entoure[11]. F. Nietzsche est encore postkantien lorsqu'il admet que toute connaissance est une construction de notre entendement (illusoire ou non) et c'est la raison pour laquelle nous l'inscrivons également dans ce courant[12]. Propédeutiquement, disons que, par exemple, pour se nourrir, l'animal sait par apprentissage que tel aliment convient à son organisme et tel autre lui est nuisible, l'homme, pour connaître, *reconnaît*, également par apprentissage, des phénomènes particuliers qui deviennent des *tekmeria*. Or, l'apprentissage par *trial and error*, n'est pas une reconnaissance

[11] Si Aristote admet en *Métaphysique*, A, que tout homme a un désir de savoir et que tout homme peut ajouter au savoir du savoir, dans le registre de la philosophie ; dans le registre métaphysique, tout savoir est re-connaissance, C'est-à-dire que je ne peux intégrer, au sein d'une théorie ou d'un modèle, une connaissance particulière (un phénomène manifesté par un *tekmerion*) que si cette connaissance est re-connue par moi. Or, je ne peux reconnaître ce phénomène que si ce dernier est déjà manifesté en moi. Le « se manifester en moi » implique donc nécessairement soit une réminiscence platonicienne, soit une mise en place aristotélicienne de conditions *a priori* de cette possibilité qui est la *participation* initiale de l'homme à la nature elle-même. Seuls les mathématiciens continuent à rêver de leur participation au monde en réintroduisant Platon dans la théorie de la connaissance. Mais les mathématiciens, du fait de leur objet constitué, ne participent pas à la constitution du monde dans lequel nous vivons. C'est déjà ce que disait le mathématicien Adolphe Bühl : *« Quoique mathématicien, je me demande si l'étude de la vie n'est pas le plus fondamental de tous les problèmes. »*, cité par Jean Largeault, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, 1988, p. 313.

[12] Il y a 381 occurrences de Kant dans le corpus nietzschéen selon Éric Dufour, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Ellipses, 2015, p. 11. Pour une analyse plus fondamentale, O. Reboul, *Nietzsche et Kant*, PUF, 1974. Précisons que c'est le néokantien H. Vaihinger qui a été le premier à reconnaître Nietzsche en tant que philosophe et donc à raccrocher ce dernier au kantisme duquel même Schopenhauer n'avait échappé que par l'exil géographique. Dans son livre *Nietzsche als Philosoph*, qui date de 1902, il souligne, le premier, le lien intime des aphorismes et de sa versification avec les thèmes centraux de sa philosophie. C'est dans son volume *Die Philosophie des Als Ob* (*La Philosophie du comme si*), publié en 1911, qui réunit en fait le travail entrepris trente ans auparavant, que la symphyse sera achevée. Cf. l'article de Carlo Gentili, « Hans Vailinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche », in *Lectures nietzschéennes*, Chap. 8 « la volonté de puissance en tant que volonté d'illusion », PUM, Montréal, 2015, pp. 251-273.

spontanée, les aliments idoines sont conservés, les aliments néfastes ne sont plus sélectionnés. On dirait alors que le savoir est constitué d'une somme d'interprétations des *tekmeria* sélectionnés. À la différence près que le savoir non sélectionné est conservé par la mémoire humaine dans des bibliothèques, alors que les aliments non sélectionnés sont digérés et expulsés puis oubliés par les animaux. Aristote a été le premier homme du vivant humain (« humanité ») à avoir constitué une bibliothèque privée, il savait que si des phénomènes ne sont pas retenus comme *tekmeria*[13]par une génération d'homme, ils pourraient être retenus comme tels par d'autres générations, d'où la nécessité *vitale* pour le savoir de constituer des bibliothèques. En outre, il convient d'externaliser la mémoire pour ne pas que cette dernière s'oublie elle-même, par une trop grande croissance de son contenu. C'est exactement ce que nous faisons en proposant ces quelques lignes que nous avons souhaité coucher sur du papier et que nous souhaitons envoyer directement dans les bibliothèques qui le demandent.

Pour en venir maintenant, philosophiquement, au kantisme, nous ne comprenons plus très bien, rétrospectivement, comment le monde pourrait être une construction *a priori* à partir de *l'esthétique transcendante* par le prisme de l'espace et du temps. En effet, si le monde était une construction mentale, pourquoi avons-nous construit ce monde-là et pas ce monde-ci, pourquoi avons-nous construit ce monde et pas un autre ? La question n'est pas pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, mais pourquoi y a-t-il ce quelque chose qui est notre monde et pas un autre qui, de fait est devenu rien, rien de n'avoir été sélectionné comme monde possible au sein de la constitution du savoir.

[13] Cf. notre analyse du terme *tekmor* (I, pp. 77-80) et l'utilisation du terme *tekmerion* faite par Aristote dans ses *Seconds Analytiques* (I, pp. 216-217). Étymologiquement, le terme *tekmor* s'oppose à *skotos*, ce qui n'est pas, c'est-à-dire la nuit, l'obscurité, en résumé, ce qui ne peut être vu et donc qui n'est pas. D'où la question parménidienne suivante : qu'est-ce qui est et qui n'est pas ce qui n'est pas ? C'est-à-dire qu'est-ce qui est qui n'est pas tiré d'un *tekmerion*, qu'est-ce qui ne se manifestera jamais par la lumière et qui ne s'opposera jamais à l'obscurité de laquelle on pourrait obtenir une définition négative ; qu'est-ce que l'être, signe *a priori*, condition de tous les signes et condition de notre présence dans ce monde et pas un autre ? Comme le confirme Étienne Gilson dans *L'Être et l'Essence*, opus cité, p. 25 : *« Le "ce qui est" auquel pense Parménide est au contraire la plus concrète des réalités »*.

Pourquoi et comment tel signe est devenu un *tekmerion* digne d'élection dans la constitution du monde, pourquoi ce signe est devenu un *phénomène* et pourquoi d'autres signes ne sont jamais rentrés dans le savoir comme phénomènes d'un monde à construire. Et pourquoi la somme de ces signes modélisés a constitué ce monde et pas un autre ? Pour ramasser toutes ces questions en une seule : pourquoi le savoir s'oriente-t-il vers ceci plutôt que vers cela, pourquoi doit-il exister une cause finale matérielle qui nous oblige à accepter une cause finale formelle, cause formelle qui sera donc une négation de l'intentionnalité heideggérienne ou husserlienne ? En effet, cette cause finale formelle n'est pas une cause finale séparée et libérée de la forme (téléologie), bien au contraire, c'est une cause qui intervient dans la modélisation de la forme elle-même. Logiquement, A peut tendre vers A ou B. Dans le cadre du mouvement, quand A tend vers A ou B, la physique dit qu'il y a eu déplacement. Quand A tend vers B, cela ne pose pas de problème car A est différent de B et donc B peut être tout ce que n'est pas A sans être *reconnu* et donc identifié. Tandis que si A tend vers A, il y a eu *reconnaissance* du second A par le premier A or toute reconnaissance ne se produit que par l'intermédiaire de la conscience. C'est donc bien la conscience qui nous oblige à trouver une identité en introduisant le mouvement. Sans conscience, il faudra toujours admettre que A tend vers B (qui n'est pas A) et que le principe de non-contradiction y est bien suspendu. Le champ de la logique pose toujours que A tend vers B, c'est ce que souhaite dire le logicien en introduisant le principe de non-contradiction. Or, justement, le principe de non-contradiction est suspendu lui-même au mouvement de tension de A vers B ; que ce soit le passage d'un phénomène à un autre phénomène ou le passage du phénomène au noumène. Alors que démontrer que A tend vers A sans mouvement-conscience est l'objet d'une physique qui déjà a perdu toute forme de *validité logique*, ce domaine rentrant alors dans la *validité hypothétique*. Le mouvement-conscience est donc la cause finale de lui-même ; le mouvement est toujours posé pour en prouver son existence et en même temps l'existence de la conscience rend consciente le mouvement qui n'est que la conscience elle-même qui efface le

mouvement comme mouvement. Le mouvement-conscience n'est pas posé pour prouver que le mouvement est mouvement. La cause finale est donc toujours introduite dans la forme par le mouvement. Il en va de même avec l'intentionnalité husserlienne « constitutionnelle » qui est une cause finale qui se projette sur le monde, en constitution, justement. Toutefois, c'est une *intentio*[14] qui ne laissera jamais le monde, se manifestant, au hasard. On peut rester dans l'accueil du possible phénoménologique, rien ne pourra être accueilli qui ne soit pas la manifestation de notre intention. Poser une *intentio* au sein de la psychologie ou de la métaphysique, pour reprendre la division de Brentano, ne sera toujours qu'une confirmation-confirmante de notre propre monde ; comme le dira Wundt cela reviendra toujours à dire tautologiquement, comme les syllogismes aristotéliciens[15], que A= A[16]. Cette intention husserlienne ne visitera jamais les autres mondes si chers à Kant[17]. Si l'on veut intégrer un raisonnement par l'absurde, voilà où nous amène cette cause finale : si l'intention faisait le tour des possibles de tous les mondes, elle atteindrait le contraire de ce qu'elle est dans la mesure où elle ne pourrait plus trouver d'autres mondes afin d'exercer son office ; à la différence du savoir qui peut bien faire le tour de ce qu'il est sans être la

---

[14] *Intentio* est un terme issu de la scolastique repris par Brentano, Husserl puis Heidegger, qui signifie « se diriger vers », « tendre vers », selon Heidegger (en fait il y a quatre sens chez saint Thomas par exemple). Il est posé par Brentano en application de la *cause efficace* (Nietzsche dira par *« fainéantise »*) qui rend compte de l'impossibilité d'une régression à l'infini des modalités de fonctionnement (cause efficiente) du mouvement. Il y aurait une cause première, une « impulsion » qui est extérieure au mouvement lui-même. Cette impulsion tendrait vers un but, cause finale, qui expliquerait sa trajectoire particulière. Ce modèle du mouvement intentionnel de Brentano est le modèle général du mouvement posé par Aristote dans son *De motu animalium*, mouvement général qui doit avoir un point d'appui interne et un autre externe. Notons néanmoins que le sens premier dans l'univers de la scolastique est la modalité de liaison au sein du concept (*conceptus*) du signifiant (*signans*) et du signifié (*signatum*), cf. D.J. Lallement, *Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, Tequi, 2001, p. 174. Or, si le rapport entre signifiant et signifié, selon Saussure, est arbitraire, cette théorie médiévale n'est plus nécessaire. Aussi Nietzsche a-t-il raison de s'interroger ainsi : *« Est-il vrai que Démocrite aurait soutenu que l'origine du langage provenait d'une convention ? »,* (1868, 62, 21).

[15] Cf. à ce sujet, les travaux de Jonathan Barnes qui admet la thèse selon laquelle les syllogismes ne sont nullement heuristiques mais simplement didactiques et qu'ils ne servent méthodiquement pas à son enquête physique : in « Aristotle's theory of demonstration », *Phronésis*, vol 14, n° 2 (1969), pp. 123-152. Nous reviendrons sur ce sujet en évoquant le statut de la transitivité logique.

[16] Cité par M. Heidegger dans son cours de Marbourg du semestre d'été 1925.

[17] Ce sont les possibles introduits par les nombres.

négation de ce qu'il est par sa croissance même. Cette intention deviendrait alors cause d'elle-même, ce qui est impossible, comme l'est l'assise positive de l'ego cartésien[18]. Il est impossible que l'intention s'intentionne alors que le savoir, lui, se sait[19]. L'introduction d'une cause finale à cet endroit, d'une *intentio* d'un *cogito* n'est phénoménologiquement que la voie de constitution de la conscience elle-même, mais si l'on supprime la conscience comme nécessité de constitution du savoir, le concept d'intention ne sera plus nécessaire. Nous verrons que la non-nécessité, pour la théorie de la connaissance, du concept de conscience est *surdéterminée*[20]. La cause finale que nous cherchons, en suivant Aristote, ne part pas de l'homme, elle est une *reconnaissance* (*anerkennen*), par l'homme, qu'il existe une intentionnalité matérielle dans la nature que l'intentionnalité formelle ne fait que révéler. En tant que cette dernière provient de la nature, elle ne peut être postulée ou « accusée » comme attribut au sein de la substance première qu'est l'homme. L'intentionnalité husserlienne doit donc être abandonnée car entachée d'une lourde méprise conceptuelle, mésinterprétation reproduite par Heidegger dans son premier essai sur le temps qui précède son essai théologique inachevé *Sein und Zeit*[21].

---

[18] C'est la raison pour laquelle il n'est pas possible de rapprocher Nietzsche de la phénoménologie. Dans la pensée de Nietzsche il n'y a ni conscience, ni intention, deux dimensions qui sont constitutives de l'*ego* dans ce courant. Ceci a pourtant été tenté de manière incompréhensible par Fink, Heidegger, Rudolf Boehm, Michel Henry, Jean-Luc Marion, Michel Harr, et j'en passe. Nous renvoyons notamment aux actes du colloque « Nietzsche et la phénoménologie » du 16-17 mars 2016, paru chez Classiques Garnier en 2019.

[19] Nous avons ramassé cela rapidement. Pour une analyse plus détaillée, consulter la magnifique analyse de Jean-Toussaint Desanti, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques I*, pp. 159-175. Et ce philosophe de conclure : *« Il nous faut maintenant reconnaître qu'elle [la conscience] ne fait rien non plus. Aucun acte n'est un commencement absolu. Toute décision, tout choix, tout projet ne trouve sa détermination qu'enchaîné dans le "circuit de l'ouverture" et selon la connexion de ses moments. Il en va ainsi de "l'avoir conscience" lui-même, dans les formes que l'intentionnalité lui assigne. »*, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques I*, p. 175, chez Grasset, 1992.

[20] C'est surtout l'onirologie qui a définitivement chassé la conscience de la constitution du savoir dans l'épistémologie contemporaine, avec les travaux du professeur Michel Jouvet qui vient de rentrer dans son long sommeil (surtout le travail fondateur, *Neurophysiologie des états du sommeil*, CNRS, 1965) et ceux de Claude Debru (*Le Sens du futur. Une science du temps au XIXe siècle*, Hermann, 2012, *Le Temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Odile Jacob, 2011).

[21] L'influence du concept d'« ek-sistence » augustinien de Dietrich de Freiberg qui lie l'existence à la physique du temps aristotélicienne serait aussi à souligner. Il y a

Heidegger distingue en effet d'abord l'*intentio* de la *noésis* (la perception) de l'*intentum* du *noema* (objet de la perception)[22]. Comme l'*intentio* a un caractère actif, elle est placée du côté de la *puissance* et l'*intentum* du côté de l'*acte*[23]. Heidegger se fait donc aristotélicien sans se rendre compte que ce modèle est incompatible avec le cartésianisme qu'il reprend, ce qui n'a pas échappé à l'analyse de Richard Sorabji[24]. Il est obvie que le modèle hylémorphique aristotélicien implique la dynamique du mouvement pour que tout objet se réalise et que l'objet physique (mobile), par exemple, rejoigne son lieu propre, alors qu'en introduisant l'espace déployé de la création, l'étendue cartésienne qui introduit la notion de *Dasein*, rentre en conflit avec cet hylémorphisme pour donner en fait deux espaces incompatibles[25]. Deuxièmement, le dualisme corps-âme cartésien, repris par Heidegger comme par Leibniz, rend impossible la réalisation du projet aristotélicien lui-même, projet qui consistait à en rechercher une « harmonie » à l'aide du concept d'entéléchie. Bref, le processus général de l'intention est placé du côté

---

eu confusion entre le temps physique et le temps humain à la racine de la problématique heidegerrienne, cf. Martina Roesner, « Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps de Dietrich de Freiberg », *Archives de Philosophie*, 2004/3, Tome 67, pp. 465-491.Plus analytiquement, on pourra suivre ensuite l'article de Christophe Bouton « À la source du temps », *Les Études philosophiques*, 2003/2, n° 65, pp. 261-282.

[22] Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, NRF, 2006, pp. 78-79. Notre phénoménologue s'interroge ensuite sur la *coappartenance* de l'*intentum* et de l'*intentio* (p. 80), division verbale entre passif et actif qui ne tient qu'à la nature et au statut du verbe de la grammaire heideggérienne. De plus, tout son développement ne fait que reprendre la division entre *l'être-en-soi* qui est *potentia* chez Hegel par opposition *l'être-pour-soi* qui est la réalité effective soit *l'actus, l'energeia*. Cf. W. Kern et A-M Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélicien dans l'"esprit" hégélien », *Revue de Philosophie Ancienne*, vol 3, n° 1, 1985, pp. 29-68, p. 35.

[23] Heidegger, *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, NRF, 2006, p. 207.

[24] Richard Sorabji précise d'abord qu'il n'y a aucune notion de *conscience*, de *cogito*, chez Aristote. Ensuite, il réaffirme haut et fort qu'il n'y a aucune notion d'*intentio* au sein de son modèle puisque de toute façon il n'y a aucun concept rattachable au *« mental act »* de Descartes et de Brentano. Enfin, tout cela réduit la perception à un processus physiologique duquel pourtant devait provenir l'origine du concept, On comprend au final que c'est le dualisme corps/esprit cartésien qui a empêché Heidegger de saisir les concepts centraux aristotéliciens ; cf. « Body and soul in Aristotle », *Philosophy*, vol 49, n° 187, 1974, pp. 63-89.

[25] Il est évident que la notion de « sol » étant prépondérante l'hylémorphisme aristotélicien qui ne donne nulle place à une notion d'espace étendue sera abandonnée de manière implicite. Le *Grund* ne sera plus une recherche de causes premières mais une substantialisation du sol. Nous renvoyons au tome I, p. 133, note 304 notamment.

de l'homme en raison d'une lecture quelque peu étrange de l'entéléchie aristotélicienne[26]. Par ailleurs, si l'on devait demander à Husserl ou Heidegger de nous dévoiler leur théorie générale du mouvement ou d'un mouvement particulier qu'est l'*intentio* (*stricto* ou *obliqua*) qui tend nécessairement de A vers A, ils seraient bien en mal de nous livrer ne serait-ce qu'une ébauche conceptuelle puisqu'ils ne feraient que reconnaître la circularité de leur propre conscience appuyée sur un ego évanescent, mourant, agonisant[27].

Pour notre part, nous verrons que la science peut aisément se déployer sans l'usage de la conscience ce qui rendra cette « intention » littéralement *inutile* au niveau de la théorie de la connaissance. En outre, la cause finale que nous cherchons répond à la question aristotélicienne suivante : pourquoi la nature tend-elle vers le meilleur et non vers le pire, pourquoi la génération triomphe toujours de la corruption au sein du changement et pourquoi l'homme est ce qu'il y a de meilleur négativement à l'ensemble de ce processus. Ajoutons encore, pourquoi aimons-nous l'homme que nous sommes en tant qu'homme, pourquoi nous le chérissons comme triomphe de la nature elle-même[28]. Et enfin, pourquoi cette connaturalité avec la nature produit les plus beaux chefs-d'œuvre de l'art[29] ? Ce sont les mouvements de la nature, des êtres animés, qui manifestent une intentionnalité, c'est la raison pour laquelle la cause formelle devra d'abord être étudiée par la médiation d'une recherche sur les mouvements des étants. S'il existe du temps dans le mouvement alors c'est le temps qui donnera un accès à l'être en tant qu'étant. L'étude du temps que nous proposons n'est donc pas un

---

[26] On aura noté également que, dans cet ouvrage *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps* le temps aura disparu, complètement emprisonné qu'il aura été par le concept d'*intentio*. C'est l'*intentio* qui a aplani le temps ourlé de la création cartésienne. Enfin, disons que c'est bien le concept d'*intentio* qui a tué dans l'œuf l'interrogation initiale heideggérienne de la connaturalité entre l'homme et le monde, le monde heideggérien était déjà mort ou plutôt devenu aveugle.

[27] Ce sera pourtant la thèse de doctorat de Rémi Brague qui se soldera par un échec magistral. On consultera en particulier le paragraphe 57 (acte et facticité), opus cité, pp. 492-497 : *« Je formulerais ainsi ma thèse : l'energeia est le nom aristotélicien de l'être dans le monde ; En lui, l'être-dans-le-monde est impliqué, même s'il n'y est pas pensé»*.

[28] Nous aimons l'animal mais nous chérissons l'homme, comme triomphe de la nature et l'art est un signe de ce triomphe.

[29] C'est René Huyghe qui a introduit le concept de connaturalité dans l'histoire de l'art dans *Sens et destin de l'art*, 1967 et *Forme et Force*, en 1971.

éloignement de l'être, mais, au contraire, une voie possible à son accès, la voie possible d'une constitution d'une théorie de l'être en tant qu'étant comme manifestation de l'être en tant qu'être. Pour le dire plus simplement, comme l'être n'est nullement accessible directement, comme toute ontologie est impossible immédiatement, il est nécessaire de passer par la médiation d'une autre forme d'être, qui est néanmoins la plus proche de celui-ci, l'être du temps. L'étude du temps est une contrescarpe qui doit mener à la place de l'être, à la *Demeure de l'être*[30]. Comme nous ne voulions pas introduire d'intention, nous avons alors mis en place une nouvelle méthode de travail afin de travailler sans conscience, méthode que nous n'utiliserons que pour cette première partie[31].

Au sein du postkantisme, parlons en premier de l'œuvre de F. Nietzsche. F. Nietzsche, comme Kant dans le cadre de sa première critique (CRP), refuse toute forme de cause finale dans la constitution du savoir et plus généralement dans la modélisation de la nature ; s'il y avait une cause finale, celle-ci devrait avoir été atteinte depuis longtemps[32].En effet, lorsque Nietzsche se met en congé de l'université de Bâle en mai 1878[33], il reprend son projet de thèse initial de critique de la téléologie qu'il a

---

[30] Cf. *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme, Étude et traduction du Liber de causis*. Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère, Vrin, 1990.

[31]Tous les phénoménologues depuis saint Augustin ont été piégés par leur conscience. Nous devons donc mettre en place une méthode de travail qui empêche la conscience d'intervenir dans la lecture des processus, la notion d'*intentio* disparaîtra alors automatiquement. Comme le précise Jan-Ivar Lindén : *« À l'origine, c'était comme critère du psychisme que Brentano introduisait l'intentionnalité, mais il n'en est pas moins vrai qu'il est amené à nier toute idée d'inconscient et devient par conséquent un adepte du "mentalisme" de la Bewußtseinsphilosophie, hostile aux nouveaux courants de la psychologie. On peut même dire que le sens de la notion brentanienne de l'intentionnalité réside partiellement dans sa capacité d'éviter toute idée d'un seuil de conscience et donc d'inconscient. »*, in « Intentionnalité et perception : une esquisse aristotélicienne », *Chora*, 9-10/2011-2012, pp. 339-352, p. 345.

[32] Bien que la cause finale existât chez Lamarck, F. Nietzsche la refusera, et l'histoire de la biologie lui donnera raison : *« Nous nions les causes finales ; si l'existence tendait à un but ce but serait atteint »*, V.P., I, § 385. Cette thèse est une reprise de la thèse de Jean-Marie Guyau qui dans *Vers d'un philosophe* avançait déjà : *« Depuis l'éternité, quel but peux-tu poursuivre ? S'il est un but, comment ne pas l'avoir atteint ? Qu'attend ton idéal, ô nature pour vivre ? Ou comme tes soleils, s'est-il lui-même éteint ? »*, Librairie Germère, Baillère, Paris (Saint-Germain), 1881, p. 198. Nietzsche puisera abondement chez Guyau et inversement.

[33] Ses travaux universitaires de la période de Bâle feront l'objet d'un livre séparé qui traitera plus globalement de la théorie des valeurs.

emprunté à Lange[34]. Comme Roux a déjà jeté quelques passerelles entre la biologie et la philosophie grecque, notamment en revenant à Empédocle et Héraclite[35], ce dernier sera le biologiste préféré de Nietzsche. Quand donc Hans Driesch, le meilleur élève de Roux, viendra attaquer ses thèses, on aura un éclairage nouveau sur la perspective nietzschéenne. Où se situe la position de Nietzsche entre ses critiques de Roux qui l'éloigne de ce pôle et Hans Driesch lui-même ? N'ont-ils pas un fond commun qui permettrait de rapprocher la « volonté de puissance » du principe holistique qualifié d'« entéléchique » par ce dernier ? Et, en premier lieu, quel est donc l'*intérêt* de Nietzsche de se livrer à un tel combat dans le champ de la biologie où il sera peu adapté, n'ayant aucune formation scientifique ? C'est sa critique de Darwin qui le fait comprendre, le niveau biologique est le laboratoire de l'organisation de la société, tout modèle biologique révèle le modèle de la société dans laquelle il a été formulé et inversement, comme le modèle astronomique d'Anaximandre[36]. C'est pourquoi le concept de « volonté de puissance » (*Wille zur Macht*) qu'il va mettre en place sera la marque formelle du modèle de société nietzschéenne projetée pour transmuter toutes les valeurs. Si Darwin pose que la sélection naturelle est soumise à une *« œuvre de perfectionnement »* ou *«* d'*amélioration »* qui choisit toujours le meilleur[37], le modèle de Roux, suivant Spencer, pose une lutte mécanique des parties dans l'organisme (*Selbstregulation*), lutte qui commence toujours par un stimulus externe, qui est animée par la

---

[34] Cf. *Ecce Homo*, « Pourquoi j'écris de si bons livres », *Humain trop humain*, § 3, etc. L'ouvrage de Lange, *Histoire du matérialisme* (1866), au chapitre premier, commence par une critique de la téléologie qui sera reprise par Nietzsche. Nietzsche avance alors : *« Kant, Schopenhauer, et ce livre – je n'ai rien besoin d'autre. »*, cf. *Nietzsche, La Téléologie à partir de Kant*, Eterotopia, 2017, p. 82.

[35] Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998, p. 169.

[36] Cf. *Gai Savoir*, § 249 : *« Le darwinisme anglais tout entier respire une atmosphère semblable à celle que produit l'excès de population des grandes villes anglaises, l'odeur de petites gens, misérablement à l'étroit. Mais lorsque l'on est naturaliste, on devrait sortir de son recoin humain, car dans la nature règne, non la détresse, mais l'abondance, et même le gaspillage jusqu'à la folie»*. Le darwinisme développe une pensée de masse contraire à la visée aristocratique nietzschéenne. Du reste, la recherche du plaisir est également ce qui définit l'homme dans un régime démocratique, ce critère sera donc rejeté par son « idéologie ». Cf. également *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, de Claire Richter, Mercure de France, 1911, p. 116.

[37] Darwin Charles, *L'Origine des espèces*, trad. Barbier, G-F, 1992, pp. 131-133.

mémoire organique et qui tend à une l'auto-équilibration[38]. Cette lutte des parties n'a aucun but assigné, alors que Darwin pose que la sélection est une *équilibration majorante*[39] au milieu, animée par le souhait d'adaptation, son interprétation serait donc finalement téléologique[40]. C'est ce que prouvera le jeune Hans Driesch lors de son étude sur les oursins de 1891 à l'encontre des études strictement mécaniques de son maître Roux. Si nous pouvons introduire une cause finale, à quel niveau devons-nous l'introduire ? Driesch maîtrise mieux Aristote qu'il ne le prétend, c'est le premier penseur à s'arracher à la pesanteur kantienne. Je cite[41] :

> *« Il faut donner un nom à notre facteur vitaliste E qui joue dans la morphogenèse un rôle si important. Le père de la philosophie systématique, Aristote, peut aussi être considéré comme le fondateur de la biologie théorique. Ce fut le premier vitaliste, et sa biologie théorique est tout imprégnée de cette conception. Et son formalisme était parfaitement conscient et réfléchi, car il le formula dans une opposition constante au mécanisme dogmatique de l'école de Démocrite. Nous emprunterons notre terminologie à Aristote et nous désignerons ce facteur d'autonomie des phénomènes de la vie sous le nom d'Entéléchie. »*

Cependant H. Driesch ne range pas sa théorie sous celle d'Aristote, il souhaite simplement faire honneur au génie fondateur de la biologie qu'est Aristote. Il retient néanmoins deux thèses du Stagirite : la première c'est qu'une entité portant sa fin en elle-même peut être qualifiée d'*entéléchique* et que ce qualificatif est adéquat pour rendre compte du phénomène observé sans que Driesch n'aille plus avant dans la compréhension de ce concept aristotélicien[42]. La seconde, c'est qu'il y

---

[38] Roux Wilhelm, *La Lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, Éditions Matériologique, 2016, trad. collégiale de l'allemand de l'ouvrage paru à Leipzig en 1881. Les auteurs précisent qu'ils ont traduit *Zweckmässig* par « finalitaire » en suivant la traduction de ce terme chez Haeckel alors que le sens de ce terme en allemand contemporain a été fortement darwinisé.
[39] L'expression est de Jean Piaget et rend compte du développement structural à l'échelle du sujet.
[40] Darwin Charles, *L'Origine des espèces*, trad. Barbier, G-F, 1992, p. 131.
[41] Driesch, Hans, *La Philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, intro. de J. Maritain, Marcel Rivière Éditeur, 1921, pp. 128-129.
[42] Idem pour Leibniz qui n'utilise le terme d'entéléchie que quasiment métaphoriquement. Cf. Annick Latour, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa

a une frontière, un saut qualitatif et non quantitatif entre l'organique et l'inorganique[43]. En conséquence de quoi son principe d'autonomie holistique (*Ganzheitskausalität*) ne peut être déterminé au niveau inférieur, au niveau inorganique ou physico-chimique, comme l'admet le modèle kantien repris par les autres biologistes[44]. Il pose ainsi l'existence d'un *« facteur d'autonomie des phénomènes de la vie »* supposé leur conférer leur caractère essentiel de « totalité » et être responsable de l'ordre et du fonctionnement finalisés de la matière organique, de l'augmentation, caractéristique de l'embryogenèse, du « degré de multiplicité » du système organique, tout en étant lui-même immatériel et irréductible à des déterminants spatio-temporels. Son concept de « potence prospective » (*Prospective Potenz*[45]) sera le support de son vitalisme et suite à cette thèse il sera exclu du laboratoire de recherche à l'âge de 27 ans. Si Nietzsche de son côté disqualifie le mécanisme strict de Roux, il sera loin de tendre vers le vitalisme de Driesch plus tardif, ce qui sera plutôt la pente prise plus tard par la pensée d'Henri Bergson.

Dès ses premiers travaux biologiques, Nietzsche avance en effet[46] :

> *« Je cherche une conception du monde qui fasse la part de ce fait : il faut que le devenir soit expliqué sans que l'on ait recours à de pareilles intentions de finalités ; le devenir doit paraître justifié durant chacun de ses moments… »*

---

source aristotélicienne », *Revue philosophique de Louvain*, 100-4, 2002, pp. 698-722.

[43] Cette frontière se met en place tardivement chez le Stagirite puisque le concept d'entéléchie encore présent dans sa *Physique* sera petit à petit confiné au sein de la biologie stricte afin d'assurer l'autonomie de ce champ.

[44] Comme aucune thèse ne pouvait s'imposer (finalité ou non), le problème a été soumis au niveau inférieur, le niveau inorganique, comme application du principe thomiste de subsidiarité.

[45] Driesch Hans, *La Philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, intro de J. Maritain, Marcel Rivière Éditeur, 1921, pp. 63-66.

[46] Nietzsche, V.P., II, 383, p. 184. Ou encore : *« Si je pense à ma généalogie philosophique, je me sens en relation avec le mouvement antitéléologique, c'est-à-dire spinoziste, de notre époque, mais avec cette différence que moi, je tiens également la "fin" et la "volonté" en nous pour une illusion ;* […] *que je tiens toute démarche qui part de la réflexion de l'esprit sur lui-même pour stérile et que sans le fil conducteur du corps je ne crois pas à la validité d'aucune recherche. Non pas une philosophie comme dogme, mais comme provisoire et régulative de la recherche. »*, § 26-432 (p. 294). La forme, l'esprit serait donc toujours à relier au corps, comme matière. Idem dans sa lettre à Franz Overbeck, Sils Maria, 30 juillet 1881 ; Spinoza, avance Nietzsche, nie, je cite : *« l'existence de la liberté de la volonté ; des fins ; de l'ordre moral du monde ; du non-égoïsme ; du Mal. »*

La thèse de Wolfgang Müller-Lauter, qui a fait autorité, est la suivante : Nietzsche ne quitte jamais le mécanisme de Roux et, ce faisant, le kantisme pouvons-nous rajouter. La lutte des parties dans le tout qui fonde l'autorégulation est orchestrée par le « pouvoir de commander »[47]. Or, ce pouvoir de commander n'est ni réductible au mécanisme de Roux, ni subsumable sous une cause finale de type vitaliste[48]. La « volonté de puissance », étendue à l'inorganique, serait donc une puissance de commandement, c'est du reste le sens vulgaire que possède le terme de « puissance » tant dans la langue allemande qu'en français. Le commanditaire, celui qui anime les parties, doit être en même temps le commandant ; le potentiel serait en même temps le hiérarchique[49]. Est-ce à dire qu'après toutes ces lectures biologiques Nietzsche s'en serait tenu finalement qu'au sens commun[50] ? Doit-on parler d'un naufrage théorique nietzschéen dans la modélisation du concept de « volonté de puissance », naufrage qui serait manifeste par l'abandon même du livre y étant consacré[51] ?

Il convient plutôt de revenir au fondement métaphysique premier de sa problématique qui débouchera simultanément sur les concepts de « volonté de puissance » et d'« éternel retour ». D'abord logiquement, en supprimant la conscience, comme l'a fait la biologie à son *statu nascendi* afin de demander son autonomie en tant que science, Nietzsche rend impossible un mouvement linéaire qui tend de A vers B car il faudrait pour cela que A prenne conscience avant, pendant, ou après-coup que B est différent pour tendre vers lui ce qui est impossible sans conscience. Pour être plus explicite, au moment où le mouvement se déploie, il ne peut savoir où aller car il ne peut rien identifier, il suit donc une trajectoire aléatoire qui correspond au niveau des valeurs au *nihilisme*[52].

---

[47]Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998, p. 185.
[48] Idem, p. 185.
[49]Nietzsche avance bien en FP, X, 23 [389] : *« Nous devons considérer que commander est un vouloir. »*
[50] Le premier sens pythagoricien de la *dunamis* est aussi la « valeur ».
[51] Cf. l'excellent article de Rudolf Boehm à ce sujet : « Le problème de *Wille zur Macht*, œuvre posthume de Nietzsche. (À propos d'une nouvelle édition. »*, Revue philosophique de Louvain*, 1963, pp. 402-434.
[52] *« Le caractère interprétatif de la vie (que signifie le nihilisme ?) absence de but. »,* FP, XII ; 7 [61].

Comme le concept de « volonté de puissance » va être étendu de l'organique à l'inorganique, ce dernier va alors remplacer tous les mouvements linéaires – dont toutes les physiques jusqu'à Newton – par un énorme mouvement circulaire qui tend de A vers A[53], c'est-à-dire du même vers le même. Ce type de mouvement ne peut qu'assimiler le divers jusqu'à l'implosion. En effet, comme il ne peut identifier l'autre, faute de conscience, il ne trouve nulle limite à son accroissement, si bien que son cycle devrait être l'implosion. *De facto*, un mouvement linéaire particulier va être détruit, il s'agit de la conception du temps qui est appuyée sur une ligne tendant vers un but (la flèche du temps). Nietzsche avance[54] :

[53] *« Depuis Copernic, l'homme roule du centre vers X »*, FP, XII, 2[127]. Copernic a réintroduit le modèle héliocentrique et avec lui le modèle pythagoricien. Cette énorme avancée pour la science aura donc un corollaire qui est la réintroduction d'un savoir initiatique dans lequel Rohde et Nietzsche puiseront plus que de raison.

[54] « *Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen — das ist der höchste Wille zur Macht. Zwiefache Fälschung, von den Sinnen her und vom Geiste her, um eine Welt des Seienden zu erhalten, des Verharrenden, Gleichwerthigen usw. Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins : Gipfel der Betrachtung. Von den Werthen aus, die dem Seienden beigelegt werden, stammt die Verurtheilung und Unzufriedenheit im Werdenden : nachdem eine solche Welt des Seins erst erfunden war. Die Metamorphosen des Seienden (Körper, Gott, Ideen, Naturgesetze, Formeln usw.)* », FP 1885-1887, 7 [54], aphorisme 617 en VP2 et 286 en VP1, introduit dans VP, II, 286, p. 47 chez Henri Albert avec la traduction suivante : *« Imprimer au devenir le caractère de l'être – c'est la volonté de puissance la plus haute. Double falsification, l'une ayant son origine dans les sens ; l'autre dans l'esprit, pour conserver un monde de l'être, de la durée, de l'équivalence. Que tout revienne sans cesse, c'est l'extrême rapprochement d'un monde du devenir avec un monde de l'être. Sommet de la méditation».* Ce fragment a fait couler beaucoup d'encre depuis l'usage fait par Heidegger ; il faut savoir que ce fragment contenait initialement un ajout en haut qui était le suivant : « Récapitulation », *Récapitulation* en allemand, qui a faussé son interprétation. Il a été prouvé depuis, grâce au travail de Wolfgang Müller-Lauter que cet ajout provenait d'Heinrich Köseliz, alias Peter Gast. Cet aphorisme 617 n'est en revanche pas un brouillon, comme Paolo D'Iorio l'avance rapidement pour mieux le balayer d'un revers de main et avec lui l'ensemble préliminaire des fragments rassemblés par Nietzsche afin de constituer une mosaïque interprétative, conformément à sa méthode mosaïque bien connue des théologiens médiévaux mais que semble ignorer notre herméneute moderne. Or, ce fragment (KSA 12, 24-25) faisait partie des 372 aphorismes retenus par Nietzsche afin de penser son ouvrage futur qui ne sera jamais écrit (cf. Rudolph Boehm, « Le problème du *Wille zur Macht*, œuvre posthume de Nietzsche. À propos d'une nouvelle édition », in *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 61, n° 71, 1963. pp. 402-443, p. 409, note 12. Boehm se demande pourquoi les carnets (W II 1-2-3-4) n'ont jamais été publiés (note 13). Tous les aphorismes sont alors pourvus, de la main de Nietzsche, d'un numéro allant de 1 à 136 pour W II, 1, de 137 à 300 pour le W II, 2 et de 301 à 372 pour le cahier 3 et même de renvois aux chapitres de I à IV. Ceci n'a jamais été publié par personne, dans l'ordre voulu par Nietzsche, se lamente Boehm et il nous faut nous contenter, dans les *Œuvres complètes* françaises d'un ordre chronologique volontairement

> *« Imprimer au devenir le caractère de l'être c'est la suprême volonté de puissance. Double falsification, à partir des sens et à partir de l'esprit, pour maintenir un monde de l'étant, du permanent, de l'équivalent etc. Que tout revienne, c'est le plus extrême rapprochement d'un monde du devenir avec celui de l'être : sommet de la contemplation. C'est des valeurs attribuées à l'étant que proviennent la condamnation et l'insatisfaction du devenant : une fois qu'a été inventé un tel monde de l'être. Les métamorphoses de l'étant (corps, Dieu, idées, lois de la nature, formules etc.). »*

Comprenons bien qu'il ne s'agit pas de se demander comment l'être s'engage dans l'avenir, comment un animal s'adapte à son milieu, mais quelles sont les conditions *a priori* de cette adaptation, afin de faire passer l'advenir du vivant (et même du monde) au devenir de l'espèce, en passant du possible au probable[55]. Nietzsche avance qu'il n'y aurait pas de lutte pour l'existence au fondement de la sélection naturelle car partout ce sont plutôt les faibles qui dominent et que les forts qui se définissent par une plus grande complexité, sont, pour cette raison, plus fragiles. Nietzsche admet que l'animal prend en son milieu ce qui lui est *utile* selon son *tempo sui generis*. Si les espèces puisent dans l'hérédité, qui est une somme d'expériences oubliées, les possibles de leur adaptation, ces possibles ne deviennent probables que s'ils sont activés (excitation) par la sensation. Existant une diversité, au sein d'une même espèce, de capacité de sentir, certain évolueront plus vite que les autres avant que les autres les rejoignent[56]. Il suffirait donc d'ouvrir ou fermer les canaux sensoriels selon que l'on souhaite s'adapter à son milieu ou non. La *volonté de puissance de la vie* serait donc une volonté de sentir[57]. Nietzsche va même jusqu'à avancer que[58] :

---

déstructurant ou se référer au site internet pour avoir la copie originale des carnets non travaillés.

[55] Lettre à Deussen de mai 1868. Le projet de thèse était initialement : « Le concept d'organique depuis Kant ». J.-L. Nancy au colloque de Cerisy de 1973 confirme bien que Nietzsche voulait déconstruire plus précisément le concept biologique de téléologie (in *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, UGE, I, pp. 74-82).

[56] Barbara Stiegler, *Nietzsche et la Biologie*, PUF, pp. 98-99.

[57] *« Pour que la volonté de puissance puisse se manifester, elle a besoin de percevoir les choses qu'elle voit, elle sent l'approche de ce qui lui est assimilable »* (VP, II, 89) ; FP 1888 14 [121] : *« Que la volonté de puissance est la forme primitive de l'affect, que tous les autres affects ne sont que des formes dérivées* [*Augestalungen*]. *»*

[58] VP, II, § 297.

> « [...] *la volonté de puissance n'est point un être, point un devenir, mais un pathos – elle est le fait élémentaire d'où résulte un devenir et une action.* »

En cela, la modélisation de Nietzsche précède la notion de *Verdichtung* (condensation) posée par Freud dans sa *Traumedeuteug* puisque l'activité d'agglomération de l'activité onirique n'est pas appuyée sur les représentations mais sur les affects y étant attachés, affects qui sont modélisés par des *quantas* de forces dans le processus primaire[59], comme Nietzsche analysera ensuite son propre concept[60] afin de le rapprocher des recherches sur la thermodynamique[61]. Toutefois, si Freud pose comme fondement de la motricité des affects les pulsions, pulsions qui ignorent le temps, Nietzsche refuse de poser une *intention* ou une *volonté* comme moteur de la force motrice puisqu'il n'y a pas de *regresum ad infinitum* ou de premier moteur pour parler comme Aristote[62]. En d'autres termes, nous ne savons pourquoi le monde est animé et ce vers quoi il se meut, le temps n'est donc nullement linéaire, il est chaotique en tant qu'il échappe au sens qu'on souhaite lui donner. C'est la raison pour laquelle, comme le mathématicien qui introduit un principe de discrétion pour obtenir du discontinu[63], Nietzsche introduit l'arbitraire politique,

---

[59] Cf. notre travail psychologique sur la condensation et le déplacement dans *L'interprétation des rêves* de Sigmund Freud. On peut dire ici que l'analyse énergétique de Freud vient de Breuer avec la mise en place en 1893 du concept de « quantum d'affect » (*Affektbetrag*) puis ce concept est travaillé dans son *Esquisse d'une psychologie scientifique*, non publiée, mais qui se retrouve en filigrane derrière la *Traumedeutung*, in *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956, pp. 307-396.

[60] FP 1888 14 5 [79] : *« Éliminons alors les choses, il ne reste alors que des quantas dynamiques »*. Et plus loin : *« [...] La volonté de puissance, non un être [Sein], non un devenir, mais un pathos est le fait le plus élémentaire d'où découle un devenir, un agir. »*

[61] *« Le principe de la conservation de l'énergie exige l'éternel retour »*, FP, XII, 5 [54]. Freud n'avance pas clairement que le rêve est l'activité première de l'adaptation du sujet à son milieu, ce qui est devenu plus manifeste avec les travaux sur la mémoire contemporains. Mais le désir est un concept déjà au-delà de l'adaptation, le désir veut au-delà du principe de réalité, il est donc facteur premier d'inadaptation, principe même de plaisir dont le rêve ne fait que révéler les mécanismes. Nietzsche rechigne, lui, à introduire la notion de plaisir qui rend compte politiquement du régime démocratique qu'il exècre et veut rendre compte de la même manière d'un principe d'inadaptation qui dépasse l'adaptation mais qui ne soit pas finalisé comme l'est le désir ou la pulsion freudienne.

[62] *« "Connaître", c'est un rapporter à : par essence, un regressus in infinitum Ce qui fait halte (auprès d'une prétendue causa prima, d'un absolu etc., c'est la paresse, la lassitude. »*, FP, XII, 2. [132].

[63] Pour penser la non-linéarité du temps, Nietzsche travaille alors sur l'œuvre du mathématicien croate Boscovich. Ce moment a très bien été analysé par Marc B. de

arbitraire de la *puissance* comme force d'illusion rendant la vie possible avec un autre supposé ou superposé (puisque les volontés de puissance peuvent s'agglomérer). Cet arbitraire est introduit historiquement selon Nietzsche par Zarathoustra qui sera désormais son porte-parole[64]. C'est Zarathoustra qui détient la clef interprétative du monde, le terme de l'illusion herméneutique dionysiaque de la fin comme moteur du début du récit ou de la fondation du savoir. Toutefois, Zarathoustra n'est en fait pas là par hasard. Pourquoi est-il venu comme est venu le Christ ? Il est là, chez Nietzsche, car Hésiode a eu raison d'Héraclite en philologie pour faire triompher une conception « aryenne » du monde qui sera portée par ce mage. Nous ne reviendrons pas ici à ses travaux universitaires de Bâle pour le démontrer, nous contentant du domaine biologique comme soubassement théorique. L'embryologie de W. Roux ne fait nulle place, de la même manière, à Héraclite, ce n'est que la reprise du modèle d'Empédocle qui a le premier posé les fondamentaux de ce domaine au sein de la *physis*. La lutte entre haine et amitié des parties est une division binaire iranienne[65] entre le bien et le mal que l'on doit à Anaxagore. W. Roux réintroduit Empédocle dans la *physis* contemporaine comme suit[66] :

Launay dans son article « Notes sur l'atome et le fragment chez Nietzsche », in *Fragments, Les cahiers de Fontenay,* n° 13-14-15, ENS, juin 1979, pp. 61-75. On se rapportera plus récemment au livre de Michèle Cohen-Halimi, *L'Action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Nous, 2021, pp. 100-124. Nietzsche ne sait alors pas, lui qui ne connaît pas Aristote, que la courbe de Boscovich qu'il reprend (p. 106) est en fait la courbure de la substance première aristotélicienne comme nous le verrons. Ne faisons ici que citer le commentaire de Michèle Cohen-Halimi qui suit Hegel (p. 118) : « *"ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même, il est une harmonie comme tendue comme l'arc de la lyre." Hegel nomme cette tension "inquiétude", Héraclite la nomme, tour à tour, "harmonie" et "jeu", Nietzsche la nomme, dès les premières lignes de la Naissance de la tragédie, "duplicité"* [*Duplicitaät*]. *»*

[64] Nietzsche connaissait parfaitement la vie de Zarathoustra : *« Né sur les rives du lac d'Ourmia, Zarathoustra quitta sa terre natale dans sa trentième année et s'installa dans la province arienne, pour, dix années de solitude durant, rédiger les Zend-Avesta. »*, FP, 1881, 11 [195]. Nietzsche a également quitté Bâle à 34 ans pour vivre dans une solitude infernale. Il y a donc eu un processus d'identification qui a permis l'écriture d'*Ainsi parlait Zarathoustra*.

[65] Depuis les Grecs, on parle des *Perses* plutôt que des Iraniens, mais en 1925 le gouvernement iranien a demandé diplomatiquement que le terme soit remplacé par celui d'Iraniens, dans la mesure où les Perses ne sont qu'une partie des Iraniens (*Persia* vient du grec Περσΐς romanisé en *Persis* qui correspond au Sud de l'Iran d'où sont issus les *Pars* ou Fars (littéralement : *parsa*). Nous tenons pour acquis ce changement sémantique depuis le début de ce travail.

[66] pp. 31-73, p. 31

> *« La finalité n'est pas une réalité voulue, mais devenue, pas une réalité téléologique mais historique, apparue de manière mécanique. »*

Comment le mécanisme ferait lui aussi éclore une finalité comme celle que nous rencontrons dans la nature ? Si Nietzsche avance *« sans Hegel, point de Darwin*[67] *»* c'est que pour ce dernier l'évolution hégélienne doit être ramenée à des principes mécaniques. La dialectique qui tisse un voile d'apparence sur le monde pour mieux l'oindre de christianisme doit laisser place à une mécanique biologique, la dialectique devra trouver sa cause efficiente au sein de la physiologie ; programmatique de la Volonté de puissance. De notre point de vue donc, la volonté de puissance semble plus proche du mouvement dialectique hégélien que du mouvement entéléchique aristotélicien sauf à considérer que le mécanisme total soit nihiliste et donc qu'il puisse exister une force que Nietzsche tente de circonscrire par le terme de « volonté », qui n'a plus rien de comparable avec la « volonté » chez Schopenhauer[68]. Et, de fait, lorsque W. Roux reprend le modèle d'Empédocle, il omet sciemment d'avancer que ce dernier provient d'Anaxagore[69] et que la sphère (*sphairos*), est mue par une force première et dirigée par ce *noûs*. Dans un développement riche d'enseignement l'hégélien Gérard Lebrun reprend ce développement de Nietzsche[70] :

> *« Anaxagore n'a pas introduit le Nous pour répondre à la question spéciale : pourquoi y a-t-il du mouvement et pourquoi y a-t-il des mouvements réguliers ? Or Platon lui objecte qu'il aurait dû montrer, et n'a pas montré, que toute chose, à sa manière et en son lieu, se trouve la plus belle, la meilleure et la plus convenable. »*

Nous pensons que Platon comprend peu Anaxagore, cet idéologue pense que la pensée de ce dernier est une philosophie indépendante d'une

[67] *Gai savoir*, § 357.
[68] Je cite Nietzsche sur la volonté : *« J'affirme que la volonté de la psychologie, telle qu'elle est enseignée jusqu'à présent, est une généralisation injustifiée, que cette volonté n'existe pas du tout, qu'au lieu de saisir le développement d'une volonté déterminée sous des formes multiples, on a supprimé le caractère de la volonté, en faisant disparaître la teneur et le but – c'est le cas au plus haut degré chez Schopenhauer, car il appelle "volonté" un mot vide de sens. »*, VP, § 302.
[69] Gérard Naddaf, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008, 224, note 92.
[70] Gérard Lebrun, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, § 3 intitulé « le grand soupçon », seuil, 2004.

tradition cosmologique et cosmogonique[71]. Or, Anaxagore n'a fait que faire traverser la cosmogonie iranienne sur la mer Égée des côtes d'Asie Mineure à Athènes. Deuxièmement, il amalgame la cosmogonie iranienne avec la *physis* ionienne dans laquelle le bien et le beau sont attachés aux objets alors que dans la cosmogonie iranienne le bien et le mal sont toujours en lutte. De son côté, Nietzsche avance que le *noûs diakosmōn* ne pouvait rien promettre mais seulement dévoiler la *dunamis* qui réalise le meilleur (*Phédon*, 99c). Il n'y a d'« échec » d'Anaxagore, réplique Nietzsche, qu'en raison de ce parti pris. Et Nietzsche d'ajouter que, au regard de la cause efficace, il faut toujours poser la question de savoir qui domine de sorte que le meilleur est celui qui doit dominer[72]. Seulement on a l'impression qu'on ne parle plus de la même *dunamis* ! En mélangeant la *dunamis* ionienne et la *dunamis* iranienne, Platon a rendu la physique inintelligible et le monde illisible[73]. Nous démontrerons que le mouvement dialectique n'est pas le mouvement entéléchique. Nietzsche, en revanche, pose que le mouvement introduit par le *Noûs kubernetes* est arbitraire[74]:

> *« Le Nous a le privilège de l'arbitraire [Willkür], il peut commencer une fois à sa guise, il ne dépend que de lui-même, tandis que toute autre*

---

[71] Cf. notre tome I pp. 156-157 qui traite de l'usage fait par Platon du livre d'Anaxagore.

[72] Sur ce débat, nous renvoyons à l'excellent article de Pierre Destrée, « Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque », *L'Antiquité classique*, Tome 68, 1999. pp. 119-133. Il y a effectivement un problème avec le fragment DK 69, A 56 qui ne semble pas correspondre à la pensée d'Anaxagore : *« Anaxagore disait que les dieux n'exercent sur les hommes aucune Providence divine mais que toutes les actions humaines sont l'effet de la fortune. » ;* dans ce cas à quoi bon le *noûs* ? Nous avons trouvé un début de réponse chez le jeune Nietzsche 1868 62 [4] : *« Finalement, il y a peut-être une solution à partir du point de vue strictement humain : celle d'Empédocle pour qui la conformité à une fin semble n'être qu'un cas particulier parmi d'autres scénarios non conformes à une fin ».* Pourquoi cela peut être un cas particulier ? Nietzsche avance en commentant Kant : *« [...] dans l'infinité des cas réels, on trouve forcément des cas opportuns et conformes à une fin. »* Logiquement, le modèle iranien du *noûs* peut être introduit dans la culture grecque si l'on maintient que ce n'est qu'un possible, toutefois si ce possible devient la thèse première alors il pourra prendre le commandement et la culture grecque sera ensevelie par opportunisme. Mais dans tous les cas c'est un modèle particulier que Nietzsche prendra ensuite comme modèle exclusif par aveuglement.

[73] Plus Nietzsche prend conscience de la duperie de la pensée de Platon, plus il assènera ses coups sur ces « larges épaules » afin de le faire tomber. Sur les falsifications historiques de cet idéologue il écrit notamment : *« Et Platon est responsable de tout cela ! Il demeure le plus grand malheur de l'Europe. »*, Lettre à Overbeck du 9 janvier 1887.

[74] Idem.

> *chose est déterminée du dehors. Il n'y a aucun devoir, aucun but qu'il serait contraint de suivre ; si un jour il a commencé par ce mouvement-là et s'est fixé un but, ce n'a été – la réponse est difficile, Héraclite la compléterait – qu'un jeu (216). »*

Non le *noûs* n'a pas le « *privilège de l'arbitraire* » ! Car l'arbitraire aurait été de ne pas reprendre cette conception noologique. L'arbitraire héraclitéen se joue justement contre cette conception perse du *noûs*. Héraclite est contraint à l'exil lors de l'invasion des Perses en Asie Mineure[75] alors qu'Empédocle collaborera[76]. Confondre ces deux pensées est un non-sens conceptuel et surtout une falsification historique. L'éternel retour du même ne se réalise pas de manière circulaire mais en suivant le modèle colporté par Anaxagore. Ce mouvement en spirale est sans but reconnaissable et rend bien compte de *l'éternel retour* du même dans lequel il a été propulsé par la *volonté de puissance* initiale qui prend ses racines chez Anaxagore et les Perses, chez les « Aryens » pour reprendre une terminologie contemporaine de la pensée de Nietzsche. Circulairement, on doit corriger le perspectivisme nietzschéen puisque ce dernier n'a pas choisi ce modèle aryen par hasard ou par jeu. Nietzsche rappelle légitimement, en tant que théoricien des valeurs, en mettant en exergue la figure de Zarathoustra, que les Germains ont une part de leur culture provenant de la culture « aryenne », ce qui a été depuis confirmé par la génétique[77]. Aussi, nous avancerons que le mouvement de volonté de puissance reprend la forme en spirale de la modélisation iranienne,

---

[75] Seuls les habitants de Téos fuirent et s'installèrent à Abdère sans combattre, dont Héraclite probablement puisque Hérodote ne le précise pas (168). Les Phocéens prirent la fuite devant la menace et la moitié partit à Chios, puis la Corse où ils furent chassés avant de gagner Rhégion (Reggio de Calabre) et finirent à Hyélé où naîtra l'école philosophique éléate (Élée a été fondée en -535). En reprenant le matérialisme de Lange, Nietzsche aurait dû tendre historiquement vers l'éléatisme mais il tendra vers la pensée perse en empruntant une bifurcation culturelle qui n'appartient qu'à lui et qui est loin du hasard ou de l'arbitraire.

[76] Selon Diogène (VIII, 12, DK 59 A1), Anaxagore avait déjà été accusé d'impiété et surtout de *« collaboration avec les Perses »*. En effet, Clazomènes comme Phocée étaient perse et, suite à l'incendie de Milet, les cultes ioniens ne seront plus maintenus, toute la culture au sein de ces villes aura l'obligation de devenir perse. Anaxagore, le protégé de Périclès, sera le héraut de la culture perse à Athènes.

[77] L'haplogroupe R1a est un marqueur de l'aryanisme. Mais avant la génétique, les linguistes contemporains de Nietzsche tels Gustave Cossina ou Carl Schuchhardt avaient déjà modélisé l'origine de la langue indo-européenne et donc savaient pertinemment par l'étude des migrations et ne serait-ce même qu'en lisant Hérodote, que les Germains avaient des rapports avec la civilisation perse. En France, ce sera l'indianiste Eugène Burnouf qui reliera le premier la langue indo-iranienne à la langue allemande (l'indo-germain qui deviendra l'indo-européen ensuite).

comme la dialectique hégélienne. Sémantiquement le terme *Aufhebung* signifie élévation, montée, croissance comme surpassement, comme la conception nietzschéenne qui envisage un surplus de puissance comme moteur interne du mouvement.

Pour l'heure, nous constatons néanmoins trois différences essentielles. La volonté de puissance est purement mécanique et est appuyée sur des *quantas* d'énergie[78] alors que la dialectique hégélienne est soumise à une cause finale proche du mouvement entéléchique, comme l'avait constaté Karl Löwith[79]. Nietzsche a donc supprimé, du mouvement dialectique, sa dimension eschatologique d'origine chrétienne. Le combat entre Dionysos et le crucifié a entraîné deuxièmement une suppression de la Trinité [80] (Père, Fils, Saint-Esprit) au sein du mouvement hégélien, une épuration de la *perichorésis* chrétienne (περιχώρησις : « rotation »)[81]. Logiquement alors, le mouvement en spirale ne s'analyse plus en retenant trois termes[82], mais une infinité, de telle sorte que la dialectique hégélienne ne peut plus faire valoir son arbitrage ternaire.

---

[78] C'est la raison pour laquelle, selon la cause efficiente, on peut parler d'*énergie* de puissance au lieu de *volonté de puissance*. Mais alors on se rend compte qu'on a deux puissances ! Volonté de puissance signifierait puissance de puissance, autant alors parler d'illimité car une puissance de puissance est nécessairement illimitée, sans limite *(apeiron)* et donc indéfinissable.

[79] Cf. le chapitre I de son ouvrage *De Hegel à Nietzsche (Von Hegel zu Nietzsche)* intitulé « le sens entéléchique de l'accomplissement hégélien. De l'histoire du monde et de l'esprit », Tel/Gallimard, 1969, pp 49-79. Dénotation : *« Le fondement ultime de la construction entéléchique de Hegel réside dans l'attribution d'une valeur absolue au christianisme et à sa croyance eschatologique faisant du Christ le commencement et la fin du temps. »*

[80] Le fils se détache alors du Père pour donner une nouvelle ère qui est l'âge du fils. Seul le surhomme pourrait restaurer le lien, ce qui est une conception messianique traditionnelle. Cf. Massimo Cacciari, *Le Jésus de Nietzsche*, Éditions de l'éclat, 2011, p. 37. Comme l'avance Overbeck, il n'y a pas plus classique et conventionnel que Nietzsche et Karl Löwith de surenchérir : *« Mais Nietzsche n'avait nullement dépassé le christianisme. Son* Antéchrist *en témoigne, et, plus encore, la contrepartie de l'Antéchrist : la doctrine de l'éternel retour. »*, in *De Hegel à Nietzsche*, opus cité, p. 439.

[81] Méthodologiquement, Nietzsche peut alors avancer, ce qui n'est pas du tout une énigme : *« La chance de mon existence, ce qu'elle a d'unique peut-être, tient à ce qu'elle a de fatal. Pour l'exprimer sous forme d'énigme, en tant que mon propre père, je suis déjà mort, c'est en tant que je suis ma mère que je vis encore, et vieillis. »*. Prométhée rejoint Œdipe comme signe messianique.

[82] C'est Kostas Axelos qui le souligne : « *Hegel, qui pense le rythme ternaire de sa propre dialectique, écrit que même chez Héraclite "tout est trinité, essentielle unité"*. », in *Héraclite et la Philosophie*, Les éditions de Minuit, 1962, p. 116. C'est bien entendu insoutenable puisque les contraires entraînent une succession binaire et non une finitude ternaire répétée. Le ternaire est le souhait d'arrêter le binaire à sa racine, à la racine indo-européenne.

Puisque la conscience hégélienne accédait à ce mouvement par cet outillage ternaire elle se trouve désormais coupée de ce mouvement. On doit alors affirmer que la volonté de puissance est inconsciente, nous dirons *irrationnelle* ensuite, en rapport avec le domaine mathématique. Il faudra néanmoins déterminer si cet arbitrage ternaire est seulement chrétien puisque Aristote le reprend également tant en logique qu'en cosmologie[83]. Troisièmement, ce mouvement continu permet à Nietzsche de l'appliquer à la continuité du monde, remettant en question la division kantienne entre sujet et objet. Si la volonté de puissance est monde, alors l'esthétique transcendantale est au fondement de l'arrière monde[84]. Ce qui nous amène à remettre en question le kantisme de Nietzsche. Mais avant cela nous voulons simplement rapporter ici la critique de la conception circulaire de la théorie du mouvement nietzschéen opérée par son ami Franz Overbeck[85] :

> *« Nietzsche traitait sa pensée de l'éternel retour comme un mystère. Or, si, en empruntant la voie tracée par Nietzsche, on voulait absolument postuler que l'ordre du monde des hommes, la régulation de la civilisation humaine sont livrés tout entier à l'imagination humaine et à son caractère illimité, cela reviendrait à introduire parmi les hommes non pas le retour éternel, mais bien plutôt l'alternance perpétuelle. »*

Et, F. Overbeck d'ajouter : *« Autant suspendre le monde à un fil. »* Overbeck défend en premier qu'on ne peut suspendre le monde à un seul fil (la *volonté de puissance*), ce qui serait une méprise interprétative de l'art de tisser des poètes tragiques. Afin de tisser, il faut au moins deux fils afin d'obtenir un entrelacs et produire une histoire humaine. Tisser avec un seul fil, se nomme « suturer », « rapiécer », « recoudre » et se rapporte davantage à la figure d'Arlequin (*Arlecchino)*, sans la

---

[83] Pour l'heure on peut se contenter de l'article de Luc Brisson, « La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon », *Philosophie comparée* (*recueil*) *2005*, 121-142.

[84] Gilles Deleuze, de son côté, avançait de manière réductrice : *« Trois idées essentielles définissent la dialectique : l'idée d'un pouvoir du négatif comme principe théorique qui se manifeste dans l'opposition et la contradiction ; l'idée d'une valeur de la souffrance et de la tristesse, la valorisation des "passions tristes", comme principe pratique qui se manifeste dans la scission, dans le déchirement ; l'idée de la positivité comme produit théorique et pratique de la négation même. Il n'est pas exagéré de dire que toute la philosophie de Nietzsche, dans son sens polémique, est la dénonciation de ces trois idées. »*, *Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1962, p. 224.

[85] Frantz Overbeck, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Allia, 2006, p. 32.

dimension véritable du fou de vérité ou du fou d'amour qui est joué par le fol-en-christ depuis saint Paul[86]. Ensuite, cette interprétation met en confrontation la philosophie de l'histoire de Nietzsche avec celle de Giambattista Vico, ce qui va nous éclairer, puisque si la volonté de puissance produit du sens, ce sens sera immanquablement historisable. Vico admet que l'imagination introduit, au sein de l'histoire, un *corsi è ricorsi*, soit une courbe ondulatoire guidée par la providence[87]. Si l'on supprime le finalisme de Vico, il demeure qu'il existe une *phantasia*[88] productrice d'une forme *épisoidale* rendant compte de l'histoire. Si Nietzsche admet que la *volonté de puissance* est une instance de production de formes[89], s'il confond donc l'activité de la *phantasia* avec le mouvement produit par cette dernière, on doit s'interroger sur les

---

86 C'est en résumé ce qu'avance Karl Löwith, pourquoi Nietzsche joue-t-il une scène qui a été maintes fois jouée en caricaturant tous les acteurs ? Je cite : *« Nietzsche ne savait pas que son propre* contra christianos *était une exacte répétition du* Contre les gentiles *des Pères de l'Église, avec une inversion de signe. Non seulement la doctrine de l'éternel retour, qui fut débattue de manière polémique par Justin, Origène et Augustin, mais aussi tous les arguments principaux des apologistes chrétiens contre les philosophes païens, ressurgissent chez Nietzsche, mais d'un point de vue opposé. »*, in « La reprise nietzschéenne de la doctrine de l'éternel retour. Appendice II », *Histoire du salut*, NRF, 2002, pp. 265-272, p. 269. La transvaluation de toutes les valeurs n'est rien d'autre qu'une déchristianisation païenne, idéologie maintes fois utilisée par les Germains pour revendiquer leur spécificité culturelle indépendante de la culture de l'Empire romain.

87 Paolo Christofolini, *Vico et l'histoire*, p. 94. Vico, *La Science nouvelle*, Gallimard, 1993.

88 Cf. L'excellent *De imaginatione* de J.-F. de la Mirandole, traduit par Christophe Bouriau, éditions Comp'act, 2005. Ce livre nous donne des renseignements assez fiables sur la manière dont le concept de *phantasia* aristotélicien était compris à la Renaissance.

89 Cette instance productive de formes, couplée ensuite au concept de *volonté de puissance*, provient de la biologie mais a un écho dans le kantisme et en premier au sein de l'aristotélisme (FP. 1886, 7- [9] je cite : *« [...] l'essentiel du processus vital est justement cette monstrueuse violence formatrice qui, à partir de l'intérieur, est créatrice de formes. »* La *phantasia* produit des formes mais n'est pas dans le mouvement produit sauf si elle continue de contrôler le mouvement. Mais dans le *Tsim tsoum*, Dieu se retire après sa création, comme chez Hésiode. On cachera donc la cause finale au sein des boucles de rétroaction de la manière suivante. Les boucles de rétroaction placent l'effet avant la cause, c'est l'effet qui produit la cause et non l'inverse. Ce seront les critiques de Nietzsche de la causalité. Mais si dans un processus les boucles de rétroactions sont mises les unes à côté des autres, la première boucle deviendra la cause de la seconde et cela ad *infinitum*. La somme des boucles de rétroaction produit non pas une somme d'effets, mais une cause finale qui est l'équilibre recherché lui-même ! Les boucles de rétroaction introduisent une cause finale en introduisant que le système devrait s'auto-équilibrer, mais l'auto-équilibration (homéostasie en biologie) n'est pas tirée du système lui-même. Par exemple, si un bourgeon émet une enzyme pour ne pas qu'un autre bourgeon pousse à proximité, cela n'explique pas pourquoi cette « antitypie biologique » est vitale pour la plante.

raisons pour lesquelles il a enfermé cette capacité infinie de production de formes[90] au sein du corset d'une seule modélisation circulaire. Overbeck, comme Vico, avancent qu'il y en a au moins une autre, l'alternance perpétuelle et c'est justement celle que l'on a analysée en suivant le fragment canonique d'Anaximandre sur le temps.

Il y a, en fait, un combat entre deux infinis au sein de la philosophie présocratique qui peut se résumer ainsi[91] : Le *sphairos* iranien de la théorie d'Empédocle est qualifié d'*apeiron* (ἄπειρον), d'infini, d'illimité, de « sans limite » puisqu'il renvoie au dieu unique introduit par Zoroastre en grec (Zarathoustra)[92]. Seulement il existait déjà un *apeiron* dans la philosophie ionienne avant l'arrivée des Perses, c'est celui posé par Anaximandre en suivant l'analyse de la marche du soleil le long de l'écliptique, comme nous l'avons vu lors de notre analyse de son fragment sur le temps. C'est à ce dernier auquel Aristote accroche sa pensée du temps, délaissant l'autre infinité, celle d'Empédocle et donc celle de Nietzsche[93]. Si donc on affuble le Dieu chrétien de l'attribut d'infinité, on finira par ne voir dans l'histoire antique qu'un seul infini car le divin serait unique. Cet attribut ne convient donc pas à Dieu car il y a au moins deux infinis dans le monde antique. De plus, on peut séparer et distinguer ces deux *infinités* pour en obtenir une troisième. L'infinité du modèle en spirale, introduit par Zoroastre, provient d'un dieu unique qui est Zurvan akarana, principe unique qui est l'équivalent de la *volonté de puissance* chez Nietzsche et du Dieu unique dans le

[90] Sur l'emprunt de Nietzsche à W. Roux, cf. W. Müller-Lauter, op. cité, p. 151. Ces formes ne sont pas créées pour atteindre un but, selon Roux-Nietzsche (p. 204, VP. § 322).

[91] Cette thèse est la nôtre, mais le matériau a été réuni par Anne-Gabrielle Wersinger dans son remarquable travail sur l'*apeiron*, *La Sphère et l'Intervalle*, opus cité.

[92] C'est le nom « Zoroastre » qui nous pousse à penser que les Grecs devaient avoir conscience qu'il devait y avoir un mélange entre les maguséens dont les maîtres sont des mages et qui ont introduit Zarathoustra en Grèce et les Chaldéens de Babylone car « Zoroastre » sonne chaldéen, les spécialistes des astres. Cf. Luc Brisson, « La figure de chronos dans la théogonie orphique et ses antécédents iraniens. », art.cité, p. 48.

[93] Nietzsche, afin de mettre un terme à cet infini *a parte ante* avance : *« J'ai besoin d'un point de départ de la Volonté de puissance comme origine du mouvement »*, FP, 1888, 14 [98]. Pour le terme du mouvement Nietzsche admet qu'il ne va pas à l'infini mais n'a pas davantage proposé de raisons qui rendraient compte de cette finitude.

judaïsme (la *Création* chez Franz Rosenzweig[94]). Alors que l'infinité introduite par le modèle d'Anaximandre est au bout d'une série numérique, terme qui est la *Rédemption* chez Franz Rosenzweig. C'est le dernier point d'une série qui serait en fait moteur de toute la série qui précède (physiquement ce modèle est celui de la *traction*, alors que l'autre peut rendre compte de la *poussée*[95]). On en conclut alors qu'il pourrait y avoir au moins un troisième infini qui est la *Révélation* et qui se situerait au milieu du mouvement[96]. Or, la théorie générale des mouvements posée par Aristote dans son introduction au *De motu animalium* part justement de cette analyse, l'infinité n'est pas au terme d'une série ni à son début mais bien en son milieu[97]. Le Stagirite, tient pour acquis que ni l'infini ionien, ni l'infini perse, ne doivent triompher, c'est l'infini grec qui doit triompher et cet infini sera nécessairement au milieu[98]. La Grèce doit être l'empire du juste milieu, en ne reprenant ni le modèle perse de l'éternel retour du même (perse et iranien), ni le modèle ionien de la *branloire pérenne* de Montaigne[99]. C'est en plaçant l'*apeiron* au milieu du mouvement que la cause finale devient totalement formelle, pour le dire comme Nietzsche aurait souhaité le dire[100]. La cause finale se prenant elle-même pour objet devient *formalisation* et donc moteur premier de la cause efficiente, formant toutes les formes particulières ou historiques. La cause finale nous guide dans l'obscurité jusqu'à ce que l'on arrive à la clairvoyance efficiente, alors la finalité repart vers de nouveaux horizons et sur son sillage navigueront encore bien des pensées en gestation. Nous pouvons donc affirmer que le

[94] Cf. notre commentaire sur *L'Étoile de la Rédemption* de Franz Rosenzweig.

[95] À suivre le modèle physique d'Aristote il reste donc le portage et la rotation. Le *sphairos* iranien pose le *sphairos* (la rotation) en même temps que la poussée pour engendrer le monde.

[96] C'est ce que chercheront les théologiens protestants méthodistes en insistant sur l'*instant* de la Révélation au détriment relatif de la Création et de la Rédemption ; cf. *Le Discours sur la Religion* de Schleiermacher, (1799), Aubier, 1944, p. 196.

[97] Cf. l'introduction au traité *Mouvement des animaux* d'Aristote.

[98] Tout l'effort des penseurs chrétiens médiévaux sera ensuite de remettre l'infini au terme de la série afin de confondre la fin et la fin finale, comme le conceptualisera si bien Kant dans sa deuxième critique.

[99] Sur la juste mesure chez Aristote, voir *Aristote et la juste mesure* de Marie-Helène Gauthier-Muzellec, PUF, 1998.

[100] Nietzsche n'a cessé de retourner cette question comme les faces d'un Rubik's Cube. La sentence la plus achevée est la suivante : « [...] *causa efficiens et finalis sont finalement une seule et même chose, dans leur conception fondamentale.* », 1888, 14 [98].

concept de *volonté de puissance* est un mouvement dialectique non hégélien qui renvoie, en passant par Empédocle, à la cosmologie iranienne. *A contrario*, ce mouvement n'a nul rapport avec le mouvement entéléchique aristotélicien dont il nous reviendra de situer l'origine. En résumé, en refusant d'envisager l'infini par composition avant d'avoir répondu à l'infini par division, Nietzsche suspendra la rédemption à la création et Zarathoustra servira de point de bascule, de grand midi, afin de penser une Révélation des plus étrange.

Philosophiquement, nous devons désormais inscrire notre entreprise d'analyse de la volonté de puissance au sein du kantisme. La mise en place du concept de *volonté de puissance* est avant tout une entreprise de compréhension de la *Critique de la faculté de juger* de Kant et c'est la raison pour laquelle finalement Nietzsche se retrouve à côté du spinozisme, si l'on veut utiliser une bi-axialité cartésienne pour positionner des points dans l'espace géométrique du savoir. Avancer qu'il convient de ne pas *« imprimer au devenir le caractère de l'être*[101] *»*, c'est donner un nouveau statut à la contingence, c'est vouloir retourner la contingence contre l'être, sa raison et ses lois ; c'est retourner la *Critique de la faculté de juger* contre la *Critique de la raison pure.* Toutefois, ce développement historique de Nietzsche sur la contingence, est-il venu s'inscrire dans *l'a priori* de la raison transcendantale, historiquement et non métaphysiquement ? La réponse est oui en tant que le particulier est venu se loger dans l'universel, par l'intermédiaire du sujet connaissant dont le biologique sera le support. Toutes les dimensions du sujet pourront donc désormais venir saper les fondements de l'*a priori* de l'entendement. Il est juste de faire remarquer, comme le fait Mazzino Montinari[102], que Nietzsche ne souhaite pas entraîner ce concept vers une « nouménisation » qui ne serait qu'un double du réel, comme Freud refusera, cliniquement, que la « représentation » (forme) se

---

[101] Nietzsche, *VP*, II, § 286, trad. idem.

[102] Mazzino Montinari, *La Volonté de puissance n'existe pas*, Éditions de l'éclat, trad. de l'italien par P. Farazzi et Michel Valensi, 1996, p. 40, je cite : *« Il ne veut pas que la "volonté de puissance" soit saisie comme un noumène. Pour lui, l'apparence ne s'oppose pas à la "réalité" ; au contraire, l'apparence est la réalité qui ne se laisse pas transformer en un monde de la réalité imaginaire, l'apparence dans sa multiplicité et richesse est inaccessible aux procédés et aux distinctions de la logique. »*

sépare de « l'affect » (matière), voyant dans cette scission justement un symptôme[103]. Deuxièmement, c'est la raison pour laquelle le concept de volonté de puissance ne peut congédier la matière animée de laquelle il a pris son essor. La liaison du concept avec sa matière animée nous oblige à scinder la métaphysique et la métabiologie. N'oublions jamais que le concept de volonté de puissance s'est détaché du concept de volonté de vérité, au sein d'une théorie de la connaissance, afin de venir s'appliquer à une théorie des valeurs. Nietzsche a quitté la posture du savant pour celle de l'intellectuel ce qui aura pour conséquence un passage d'une centration de son œuvre d'une *théorie de la connaissance* vers une *théorie des valeurs*. Il convient alors de ne pas lâcher la proie pour l'ombre ; il faut faire s'oublier Nietzsche lui-même pour recouvrer sa théorie de la connaissance et son cheminement à la lumière du kantisme contre l'ombre du scepticisme illusoire du grand midi. On pourrait avancer, en utilisant la circularité épistémique de l'herméneutique, que la volonté de puissance en tant que programme d'inadaptation au milieu ne peut être comprise puisqu'en l'interprétant, on s'y adapterait, ce qui, chemin faisant, nous en éloignerait fatalement. Nietzsche propose, au contraire, à chacun de reprendre l'idéologie delphique du « connais toi-même » non pas pour l'appliquer mais pour donner une piste du chemin qu'il ne faut pas emprunter, le chemin de l'ombre, le chemin de l'idéologie. Nietzsche ricane déjà quand il pense que des penseurs vont croire que l'éternel retour existe ! Je cite : *« J'ai dévoilé la Grécité : ils croient à l'éternel retour ! C'est la croyance des mystères !*[104] *»* Retenons donc que la *région*, en terme épistémologique, ou le paysage en terme optique, dessiné par Nietzsche par l'outil de la volonté de puissance est bien une métabiologie et que cet espace gagné sur la métaphysique est déjà une victoire contre le nihilisme.

Si, maintenant, la résolution des questions posées par Nietzsche au sujet du devenir nous semble inachevée et peu cohérente, il n'en va pas de même pour la déconstruction opérée qui suit des lignes de fractures

[103] Cf. *Les Études sur l'hystérie* de Sigmund Freud.

[104] In « Les Grecs connaisseurs d'Homme », fragment de l'été 1883, In *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, trad. Lionel Duvoy, Allia, 2003, pp. 58-59.

absolument fondamentales. Nous avons déjà vu à l'œuvre sa force destructrice lors de la démantibulation du concept de dialectique hégélien, il nous faut remonter désormais d'un cran encore pour aborder la question du devenir. On constate que l'on revient toujours à sa proposition initiale posée dans son projet de thèse[105]. La volonté de puissance du sujet est avant tout *« un énorme pouvoir de créer des formes*[106] *»* qui permet à ce dernier de s'auto-affirmer en résistant à ce qu'il n'est pas. Nietzsche reprend, en effet, au biologiste Wilhelm Roux son concept de *Selbstgestaltung* (auto-affirmation), tout en lui ôtant sa dimension mécaniste. La question qui demeure en suspens est la suivante : pourquoi le concept d'organique a pu intégrer une genèse afin de rendre compte de la reproduction biologique alors que le transcendantal s'est vu confiné dans une synchronie par la vérité (*a priori*) ? Pourquoi l'*a priori* ne peut-il pas introduire la genèse afin de comprendre l'évolution du savoir ? Peut-on donc temporaliser le transcendantal ? L'*a priori* peut-il demeurer *a priori* tout en intégrant le contingent de la faculté de juger ? Peut-on fracturer la contingence comme le fit Nietzsche, en introduisant l'histoire avec le concept de *généalogie* pour la théorie des valeurs et *l'éternel retour* pour la théorie de la connaissance qui ne serait alors qu'un retour à la philosophie grecque ? Le nouage de l'être et de sa contingence ne doit-il pas être

---

105 Si *« ce que l'on voit de la vie est la forme »* (1868, 62 [52]) et qu'il a une infinité de vies alors : *« la vie est possible selon une masse étonnante de formes »*. Il devrait donc y avoir une infinité de formes qui sont déjà le produit de mouvements moins nombreux puisque des formes multiples et diverses devraient être le produit de mouvements identiques.

106 Je cite en V.P. II : *« L'homme est une créature inventive de formes et de rythmes ; c'est à cela qu'il est le mieux exercé et il semble que rien ne lui plaise autant que d'inventer des formes. Observons seulement de quoi notre œil s'occupe dès qu'il n'a plus rien à voir ; il se crée quelque chose à voir. Il se peut qu'en pareil cas notre oreille agisse de même ; elle s'exerce. Sans cette transformation du monde en formes et en rythmes, il n'y aurait pour nous rien de "semblable", donc rien qui ne se répète, donc aucune possibilité d'expérience ni d'assimilation, de nutrition. Dans toute perception, c'est-à-dire dans la forme la plus primitive de l'assimilation, l'essentiel est un acte, ou plus exactement une imposition de formes ; seuls les esprits superficiels parlent d'"impressions". L'homme prend ainsi conscience de sa force comme d'une force de résistance et plus encore de détermination, une force qui refuse, choisit, modèle, ramène à ses schèmes propres. Il y a de l'activité dans le fait d'accueillir une excitation et de l'accueillir comme telle ou telle. Le propre de cette activité est non seulement de construire des formes, des rythmes et des successions de formes, mais de décider si la forme ainsi créée doit être assimilée ou rejetée. »*

effectué avant l'introduction de l'historicité pour ne pas opposer diachronie et synchronie ? L'histoire n'est-elle pas appuyée sur une forme temporelle dont la nature pourrait être dévoilée dans son lien premier et fondamental avec l'essence (*a priori*) qui n'engage justement la contingence dans le temps que secondairement (*a posteriori*) ? N'est-il pas possible qu'il puisse exister une contingence non temporelle qui serait le fondement de la contingence elle-même ? Le concept de *volonté de puissance de vie* nietzschéen aura donc eu le mérite de remettre en interrogation une théorie du mouvement, ou épistémologiquement, de remettre en cause la théorie physique du mouvement héritée, conceptuellement, de la *Physique* d'Aristote, dans ses fondements premiers. Comment donc le devenir pourrait avoir un « être » dont la certitude serait *équi-valente* de la certitude de l'être que l'on isole du devenir par le concept ou par le nombre ? En d'autres termes, comment le concept peut être temporel tout en restant *a priori*, sans s'engager dans la contingence de la physique ? Comment *l'a priori* peut-il être le siège d'un homme idéal (ou surhomme) tout en restant singulier car situé par son corps dans l'espace-temps[107] ? Comment le sujet transcendantal s'*incorpore* ? Il ne le pourrait qu'en revendiquant une métabiologie dont Nietzsche a donné l'élan, négativement, en refusant de l'inscrire au sein d'une métaphysique occidentale. Si la *volonté de puissance de la vie* s'enracine dans la biologie, la *volonté de puissance des formes* de vies, s'enracine dans les formes des formes de vie, ces formes formelles de vie sont l'objet d'une possible métabiologie (ou morphogenèse de la vie).

[107] Bertrand Russel affirmait que le moi transcendantal kantien *« n'est pas placé dans le temps et n'a pas d'avenir. »* et donc qu'il n'est pas possible d'y introduire une anthropologie, in *Problèmes de philosophie*, p. 101, chez Payot. Repris par Hans Gadamer dans *Vérité et Méthode*, I, 2.

I-2) Les mouvements irrationnels dans le postkantisme : mouvements de dépassement de l'Idéologie ?

Métaphysiquement, c'est bien le devenir qui imprime à l'être son mode d'articulation avec la contingence, mais nul ne peut se revendiquer dignement d'Héraclite dans la mesure où sa pensée est définitivement ensevelie[108]. Au sein de la métaphysique le devenir est rappelé, par l'être, à sa condition d'être, à sa permanence. Toute l'entreprise métaphysique occidentale, répétée benoîtement par Heidegger est une tentative de réduction des possibles pour condamner l'avenir à être une copie du présent de l'être. L'être rappellerait sans cesse le devenir à un retour sur lui-même, c'est-à-dire à son propre être, à un éternel retour. C'est-à-dire encore que lors du déploiement du devenir, l'être résisterait à sa disparition, à son opposé linéaire dirait Aristote, qui est son non-être. Or, selon la métaphysique aristotélicienne, support de notre métaphysique, qui doit tendre vers le biologique par une étude des mouvements, l'ouverture de l'être n'implique nullement qu'il tende vers son contraire, le non-être (ou historiquement le nihilisme), car l'être animé n'est pas un mobile de la physique soumis au temps physique, l'être animé est un être soumis au temps de l'âme. Or, si le mobile en physique est pris dans un mouvement linéaire qui le fait tendre vers son contraire qui est le non-être, l'être animé, soumis au temps de l'âme, échappe, en son fondement premier, au temps physique. Une théorie physique de la contingence des objets du monde ne peut pas être identique à une théorie de la contingence des objets *animés* du monde. De la même manière, c'est en cela que nous ne pouvons admettre le nouage hégélien bien que nous accepterons ce possible, métaphysiquement, en intégrant le mouvement dialectique comme

108 La source interprétative fautive de la philosophie d'Héraclite chez Hegel viendrait du néopyrrhoniste Énésidème, cf. l'article de Cristina Viano, « Énésidème selon Héraclite : La substance corporelle du temps. », *Revue de la France et de l'étranger*, 2002/2 – Tome 127, n° 2, pp. 141-158. Comme nous l'avons déjà vu, beaucoup de fragments d'Héraclite ne sont plus reconnus comme authentiques et ce travail de mésinterprétation d'Héraclite, dans l'œuvre de Nietzsche cette fois, commencera avec Jacob Bernays.

deuxième mouvement irrationnel[109]. Toutefois, au regard de la substance elle-même, l'être en tant qu'étant animé ne tend pas vers son non-être, en son essence première, il n'y tend que par son mode d'exister dans le temps, mode d'existence soumis implacablement au changement du monde auquel il appartient, le monde sublunaire. Si donc le néant est nouable avec l'être, ce nouage ne peut être substantiel, il n'est qu'existentiel et donc possiblement accidentel. Nous verrons alors qu'il tend vers son non-être qu'une fois engagé dans le temps physique, qu'une fois soumis au *changement* du temps physique. Tant G. W. F. Hegel que F. Nietzsche, en partant du temps physique pour comprendre l'être, n'ont pas respecté ce lieu de fracture aristotélicien entre le temps physique et le temps de l'âme, comme nous ne cesserons de le rappeler au sein de ce développement. Nous disons donc qu'il y a une erreur manifeste du point de vue du sensible et une illusion du point de vue de l'intelligible, non pas pour condamner ces penseurs puisque la métaphysique n'arrête pas le temps pour juger tel un juge au sein de son tribunal, mais pour bien faire comprendre la nature même de ce que nous nommons « l'Idéologie »[110] depuis le début de ce travail, depuis notre analyse du temps chez Platon[111]. Nous pensons que toute Idéologie naît toujours d'une erreur de modélisation de l'être, toute idéologisation du

---

[109] Pour en revenir à l'étymologie, on pourrait parler de mouvements « absurdes », c'est-à-dire « sourds » (*assam* en arabe) car inaudibles par l'entendement, selon le mathématicien perse Al Kwarizmi (nom qui donnera le terme « algorithme » en français), comme le sont les nombres irrationnels (cf. Al Kwarizmi, *Le Commencement de l'algèbre*, trad. Roshdi Rashed, Librairie A. Blanchard, 2007). On pourrait également parler de mouvements « aberrants » en suivant Gilles Deleuze (cf. David Lapoujade, *Deleuze, Les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, 2014). Mais nous conserverons l'adjectif « irrationnel » car ce terme renvoie à sa découverte première par les pythagoriciens. Or, justement, « irrationnel » ne veut pas dire « sourd » ou « aberrant », mais au contraire rationnel, selon un autre ordre que celui du langage qu'il soit appuyé sur des nombres (algèbre) ou encore appuyé sur des images (*phantasmata*), géométriques (géométrie) ou non géométriques (onirologie). De plus, l'activité diurne doit rejoindre l'activité nocturne au sein même d'une théorie de la connaissance unique et autonome par rapport à une théorie des valeurs qui se mêle toujours aux mots et aux images.

[110] Nous avons noté l'« idéologie » platonicienne avec « i » minuscule faisant penser que le platonisme était une idéologie, au sens politique du terme. Pour en finir avec cette confusion, nous noterons toujours l'idéologie que nous recherchons en la spécifiant graphiquement avec « I » majuscule. L'Idéologie est au fondement de l'idéologie comme forme première de réalisation possible de toutes les idéologies philosophiques et politiques.

[111] Nous allons donc nous expliquer sur cette violence apparue dans le premier tome qui a été prise pour un forçage « odieux » du platonisme. En effet, dire que Platon a produit une Idéologie et non une philosophie paraît une hérésie philosophique.

monde n'est qu'un essai *après-coup* de retour à l'être, chemin de retour qui est nécessairement introuvable, car l'être lui-même est introuvable, faute de ne pas avoir été modélisé correctement initialement. On pourra avancer que notre analyse de l'Idéologie est idéaliste, dans la mesure où pour reléguer une vision de monde à ce statut, il faudrait avoir, en premier lieu, une théorie de l'être univoque, dont la distanciation révélerait le degré d'Idéologisation du savoir. Or, l'être se disant, par définition, de plusieurs manières, cette division entre métaphysique et Idéologie ne serait pas pertinente, car elle ne serait qu'une tentative de subsumer une théorie de l'être en tant qu'étant au-dessus d'une autre. Le dépassement du platonisme nietzschéen et heideggérienne ne serait donc qu'une prise de position idéologique. Notre division ne serait donc pas métaphysique mais Idéologique elle-même. Pourquoi donc notre *critérium* entre métaphysique et idéologie ne serait-il pas idéologique lui-même ? Aurions-nous la prétention de proposer une théorie de l'être en tant qu'étant vraie, ce qui nous chasserait immédiatement de la filiation aristotélicienne ? La question ne se pose plus exactement de cette manière depuis E. Kant.

Prétendre proposer une théorisation possible de l'être en tant qu'étant vraie serait prétendre accéder à l'objet *en soi*, au *noumène*. En effet, si nous avions une théorie de l'être en tant qu'étant vraie alors cet être serait l'être-même, c'est-à-dire le « noumène ». Or, le monde *en soi* est inconnaissable, nous ne le connaissons que par le phénomène ; une théorie de l'être en tant qu'étant vraie semble donc impossible, soumise qu'elle est aux injonctions de la vérité à n'être qu'un chemin vers la science. Comprenons bien que le kantisme a renversé la question de la vérité et c'est ce qui en fait une métaphysique reconnaissable et reconnue. Il ne s'agit plus de constituer un savoir que l'on soumet ensuite à des critères de vérification par l'usage des syllogismes en logique ou par l'usage de la *falsification* expérimentale, en physique, il s'agit de constituer les conditions *a priori* de la vérité. C'est la raison pour laquelle l'école de Marbourg tentera vainement d'intégrer la

catastrophe ultraviolette des physiciens au sein du kantisme[112], tentative vaine, qui entraînera son extinction[113] et le divorce irrémédiable entre les développements spectaculaires de la nouvelle physique et la philosophie qui paraissait, relativement, décliner ; divorce qui culminera en France par le terrible livre d'Henri Bergson sur la théorie de la relativité[114], pour ne se limiter qu'à la question du temps qui est la nôtre. Ceci, M. Heidegger le constatera de manière dramatique, ce qui entraînera son éloignement de la physique, comme Platon s'éloignera de la physique ionienne. Ce n'est pas du tout le même mouvement historique mais c'est le même *moment* historique. Plus encore, ce drame se transformera en fatalité lorsque cet Idéologue (au sens platonicien du terme) comprendra que ce qui se déroulait sous ses yeux avait déjà été pensé par F. Nietzsche. F. Nietzsche, en effet, dans son mouvement de dépassement du platonisme, retient tout de même une figure post-platonicienne, le philosophe sceptique Pyrrhon. L'*épochè* pyrrhonienne, la suspension du jugement de vérité sur le monde, reprise par M. Heidegger[115], entraîne alors ce dernier à se consacrer aux « étants », c'est-à-dire à la question

[112] Cf. les travaux de Catherine Chevalley sur le contexte physique de la réflexion de M. Heidegger.

[113] Ernst Cassirer, *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, Gôteborgs Hôgskolas Arsskrift, 42 : III (1936) ; traduction et édition anglaise avec une préface de H. Margenau, sous le titre de *Determinism and Indeterminism in Modern Physics* (Yale University Press, 1956). Pour une analyse de ce texte, cf. l'article de Jean Seidengart, « Une interprétation néo-kantienne de la théorie des quanta », *Revue de synthèse*, CVI : 120 (1985), 395-418.

[114] L'ouvrage *Durée et Simultanéité* du philosophe Henri Bergson qui est initialement le produit d'une rencontre avec Albert Einstein n'a pas pu être retiré de la vente. Cet évènement scelle la fin de tout dialogue possible entre physiciens et philosophes. La physique est passée d'une analyse du temps physique à l'analyse du temps de l'âme sans s'en rendre compte. Que le temps physique disparaisse de l'observation, voilà qui n'en est qu'une conséquence pour l'observateur. Qu'il n'y ait pas de linéarité, ni d'irréversibilité du temps de l'âme, nous le savons déjà. Qu'il n'y ait pas de passé et de futur du temps de l'âme en tant qu'âme, nous le savons déjà depuis Aristote. En bref, que le temps de l'être en tant qu'étant, dans son nouage premier, ne se manifeste pas dans le temps physique qui n'en est qu'un voilement, voilà qui est en pleine cohérence avec notre monde constitué. La physique demeure sous la coupe du paradigme aristotélicien selon lequel l'âme dit le temps du mouvement.

[115] À l'*épochè* de Husserl a succédé une *épochè* plus radicale qui est celle de Heidegger, qui implique une suspicion existentiale sur l'être-même, de la même manière que la psychanalyse freudienne introduira une suspicion sur le sujet. Ces deux penseurs, élèves de Husserl, ont diffracté l'être en parties, rendant impossible ensuite sa reconstitution comme être qui est ce qu'il est en tant qu'être ceci à un moment donné qui n'est pas le moment donné par l'analyse.

de l'être indépendamment de la question de la vérité[116]. F. Nietzsche, comme M. Heidegger, admet qu'il faut suspendre la question de la vérité kantienne, sans quoi la philosophie sera balayée par les sciences, sciences qui, seules, répondent aux conditions *a priori* de constitution du savoir, imposées par le kantisme[117]. Néanmoins l'abandon de l'étude des sciences, par M. Heidegger, entraînera la philosophie dans une impasse, un repli sur l'herméneutique et sa cohérence interne[118]. Dès lors, la philosophie se verra confinée, à l'interprétation, à *l'herméneutique formelle* et à *l'herméneutique sacrale*, pour le dire à la manière de J.-M. Salanskis, manière qui décrit assez bien le mouvement de balancier des études heideggériennes.

Cette dérive heideggérienne nous fait comprendre que si l'*épochè* pyrrhonienne paraît la seule voie possible de résolution du postkantisme, si la question de la vérité kantienne pouvait être suspendue, nous ne pouvons abandonner cette tension de l'homme vers son monde, nous ne pouvons abandonner cette quête kantienne phénoménale vers le noumène, nous devons passer au-delà du grand midi[119]. Suspendre le procès définitoire de la connaissance de la question de la vérité, pour sauver la philosophie de la surimposition scientifique de la physique, ne peut pas impliquer une suspension de cette quête vers le noumène positif (ou après-coup) proposée par *l'Opus postumum*, quête qui n'est rien d'autre

[116] Après avoir évacué la physique de la philosophie, Heidegger avance dans son livre inachevé *Zein und Zeit* au paragraphe 9 sur la biologie : *« Souligner qu'à la question du genre d'être de l'étant que nous sommes nous-mêmes, il n'y a aucune réponse claire à trouver, aucune réponse fondée ontologiquement de façon satisfaisante dans l'anthropologie, la psychologie et la biologie, ce n'est pas porter jugement sur le travail positif effectué par ces disciplines. »*, trad. Idem, p. 82.

[117] Je cite Nietzsche : *« [...] le contre-pied scientifique moderne à la croyance en Dieu considère l'univers comme un organisme : cela me donne la nausée. »* (1881, 11 [2001].

[118] J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle*, première édition, CNRS, 1991.

[119] Je cite Nietzsche : *« Nous sommes en plein MIDI = Épochè »*. Donc nous retournons en arrière et nous retrouvons l'adulation de Nietzsche pour les mathématiques en suivant Kant. Dans son projet de thèse on trouve un chapitre intitulé : *« II - La mathématique comme seule connaissable »*, 1868, 62 [26]. Ou encore : *« Il n'y a de connaissance pure que de ce qui est mathématique »*, 62 [39]. Et enfin : *« Seul le strictement mathématique s'explique dans la Nature. »*, 62 [40]. Mais Nietzsche, qui avait failli rater son bac à cause de sa note en mathématiques, n'ira pas plus avant dans ces recherches. Et lorsque Wilamowitz le clouera au pilori pour cette raison, pour cette méconnaissance de cette sentence canonique platonicienne « *Nul n'entrera ici s'il n'est pas géomètre* », Nietzsche ira vérifier le niveau en mathématique de Goethe avant de se rendre compte que cette grave lacune lui était spécifique.

que la possibilité même de constitution d'une métaphysique de l'être en tant qu'étant sur le chemin de la constitution de l'être en tant qu'être, chemin appuyé sur le concept de temps[120]. Pourquoi ? Pour la bonne et simple raison que nous en sommes le produit en tant qu'étant, c'est-à-dire en tant qu'être situé dans ce monde-ci et pas dans un autre. Nous sommes tous le produit en tant qu'étant de la somme de cette quête, qui nous fait tendre historiquement vers le monde construit dans lequel nous nous mouvons[121]. Nous continuons donc toujours à tendre vers le monde, fort de l'héritage historique de la compréhension de ce dernier, ce qui montre que l'*épochè* pyrrhonienne est un vœu méthodologique irréalisable[122]. Nous ne voulons pas dire, par là, que la suspension de la question de la vérité ne sera toujours qu'apparente, qu'elle entraînera la conséquence selon laquelle une vérité ne serait valable qu'à un moment donné de la construction du savoir et donc qu'il ne pourrait y avoir de conditions *a priori* de la vérité puisqu'il existe un domaine qui n'est pas une science qui tend vers le noumène : la mathématique. La mathématique nous rappelle sans cesse, nous dit Kant, par son *Opus postumum*, par ce que nous pensons être son souhait premier et fondamental, qu'une atteinte du noumène positif est possible. Ou plutôt

[120] Je cite Kant : *« La chose en soi (ens per se) n'est pas un autre objet* [object], *mais une autre relation (respectus) de la représentation au même objet* [object], *pour penser celui-ci non analytiquement, mais synthétiquement, comme complexe (complexus) des représentations intuitives en tant que phénomène… »*, liasse VII, 4, marge, trad. F. Marty, PUF, p. 144. Thèse fondamentale reprise en liasse X, 19 : *« La chose en soi est un être de pensée (ens rationalis), < celui de la liaison> de ce tout divers en une unité, pour laquelle le sujet lui-même se constitue. L'objet en soi = x est l'object* [Object] *sensible en lui-même, mais pas comme un autre objet, mais un autre mode de représentation».* Si nous supprimons donc la conscience du sujet, *« ce rapport se rapportant à lui-même »*, comme le disait Kierkegaard, nous devrions trouver un autre mode de représentation qui ne représentera plus le sujet mais qui nous rapprochera du monde et donc du noumène. Plus le monde sera nouménisé, plus le sujet semblera disparaître du monde constitué. C'est cela la *tension nouménale* phénoménologique comprise par Heidegger. Si ce n'est que Heidegger confond le sujet et l'être. L'être, lui, demeure toujours lui-même, il ne peut être oublié et nous solidifierons l'être en solidifiant l'être du temps.

[121] Le zéro doit être compris différemment, ce par quoi l'on comprendra que le scepticisme n'a pu intégrer le pythagorisme fondamental. Le zéro n'est pas une manière d'évider le plein, mais au contraire le moyen de lui donner son fondement, comme nous le verrons à la fin de ce développement.

[122] Je cite Kant : *« Car la possibilité de l'expérience ne permet aucun changement, que ce soit celui de l'arrêt ou de l'accroissement, car cela reviendrait à faire comme si le temps se laissait arrêter ou accélérer, mais un temps vide n'est plus un objet* [Object] *d'expérience possible. »*, liasse II, 7, 3, trad. idem, p. 58.

que si c'est impossible cela ne veut pas dire que cela est improbable[123]. Et que la constance temporelle de ce possible est une voie de solidification du probable. De la même manière, en sciences exactes, une expérience n'est démontrée que si elle est *reproductible*, en somme, le temps viendrait donner une consistance non-contingente au phénomène en voie de nouménisation, une solidification. La marche vers la nouménisation d'un phénomène passerait par l'abolition du temps en le démultipliant (par constance empirique dans divers espaces) ou en le répétant (par constance du même dans un espace pseudo-isolé). Contre Heidegger[124], qui prétendait que toute science est, par nature, historique, pour mieux discréditer son apport, l'épistémologue Jean Petitot, rétorquera avec aplomb[125]:

> *« En effet, qu'elle soit formelle ou objective, l'herméneutique mathématique est intrinsèquement historique, et son historicité interne est une historicité de la vérité mathématique elle-même. Il ne faut jamais oublier que les mathématiques constituent le seul lieu où l'historicité n'entre pas en conflit avec la vérité objective. »*

Ce qui signifie que l'historicité n'est pas le lieu de la contingence de l'être, puisque l'historicité *converge* vers une théorie de l'être, par l'étude des étants. Comment donc expliquer que la constance de la contingence ne s'éloigne jamais de la constance de la non-contingence ? Pourquoi l'historicité mathématique ne rentre-t-elle en aucune manière en conflit avec ses vérités déjà posées ? Il faut bien admettre que l'étant est présent de la même manière dans sa marche vers l'être et dans sa marche vers le non-être. Il y aurait donc une théorie de l'être du devenir

---

[123] Cf. également Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui aura le droit de se présenter comme science*, § 33. La question architectonique est de savoir si l'annexe appartient au bâtiment lui-même ou si un bâtiment n'est finalement qu'une somme d'annexes dont l'unité n'a été posée que parce que l'homme allait habiter cette architecture. Dans ce deuxième cas, on peut construire une maison sans porte et sans couloir, sans espace pour que puisse se mouvoir le corps de l'homme. On le fait vivre dans l'annexe donc. Et pourtant Kant admet dans *l'Opus postumum* que *« Seul le système est la chose même »*, liasse, X, 8, 1, marge, trad idem, p. 85.

[124] Heidegger avance, au contraire : *« La mathématique n'est pas plus rigoureuse que la science historienne, elle est au contraire seulement plus mince au regard des soubassements existentiaux qui sont relevants pour elle. »*, *Être et Temps*, 32, 153, Trad. F. Vezin, p. 199. Est-il utile de commenter ? Le *Dasein* n'est que dans la vérité de lui-même sans autre référence que lui-même, 221, p. 272.

[125] Jean Petitot, *La Philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*, Osiris, 1991, p. 94.

possible que Nietzsche nous enjoignait à dessiner. Cela paraît, historiquement, improbable et pourtant le fonctionnement de la mathématique le dit possible. Toute phénoménologie doit toujours maintenir la tension entre le phénomène et le noumène. Or si nous n'avons pas de modèle de la nouménisation du monde, cette tension sera brisée et la phénoménologie deviendra une étude des formes symboliques à la manière de E. Cassirer, une recension sociologique des contingences à la manière universitaire, une théologie idéologique de la banalité de type heideggérienne. Un lecteur attentif pourra à ce point avancer que les questions que nous posons sont prises dans la contingence de leurs expositions, c'est-à-dire que c'est la manière contingente dont nous relions les questions posées qui va déterminer leur résolution. Enfermant notre raisonnement dans le postkantisme, nous ne ferions donc qu'élever une contingence historique au-dessus d'une autre en cherchant dans le kantisme un *critérium* de la non-contingence. Ceci est improbable et nous devons le démontrer en revenant à la mathématique grecque elle-même. Si l'on n'introduit pas, ici, l'étude des nombres irrationnels, il semble que l'historien ne pourra être convaincu, alors introduisons ces nombres.

Imre Toth, en suivant Paul Tannery et Charles Mugler, a bien pesé tout le poids de la découverte de l'irrationalité de l'incommensurabilité, dans la constitution de la théorie des idées platoniciennes, toute la radicalité de cette découverte que la théorie des Idées tentera d'intégrer par-delà l'injonction parménidienne[126] :

> *« Le sujet, appartenant de plein droit à l'être, sait le non-être, mais, par ce savoir même, il lui assigne la valeur ontologique de l'être – être présent dans le domaine du savoir. Par conséquent, le non-être est. Il se trouve dans le monde, caché dans l'intimité du Sujet qui lui confère la modalité ontique d'être-su. »*

Le non-être « est » signifie que le noumène positif a pris sa place dans la constitution du savoir lui-même par négation de ce qu'il est, c'est-à-dire en se détachant du monde en-soi qui ne peut être encore en-soi, qui n'est plus qu'historique, pour-soi, pour le sujet et donc qui a la possibilité de

[126] Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2011, p. 112.

re-devenir historique. C'est en cela qu'il est forme et non pas parce qu'il est forme-formelle ou forme-matérielle, il est forme parce qu'il peut revenir (finalité/retour/forme). Et beaucoup d'autres nombres irrationnels, historiquement, succéderont au √2, dont π et bien d'autres encore dont fait la recension Pierre Boutroux, avant de conclure que[127]: « [...] *nous sommes forcés d'attribuer une objectivité radicale aux notions des mathématiques»*. Affirmation définitive qui amènera Albert Lautman à poser cette question : « pourquoi sont-ils toujours ?[128] » Et Albert Lautman de demander à Martin Heidegger ce qu'est la dialectique. Mauvaise personne, puisque Martin Heidegger n'a jamais compris la dialectique hégélienne ! Il le confiera lui-même dans sa correspondance avec Karl Jaspers[129]. Les mathématiciens et les théoriciens des idées avoueront ensuite ne pas comprendre la dialectique lautmanienne, ce qui est honnête, car elle n'a pas de consistance quand elle renvoie à M. Heidegger[130]. Elle peut, en revanche, en prendre quand cette dernière

[127] Pierre Boutroux, *L'Idéal scientifique des mathématiciens dans l'Antiquité et dans les Temps Modernes*, p. 136, cité par Jean Petitot, « Refaire le Timée. Introduction à la philosophie mathématique d'Albert Lautman », *Revue d'histoire des sciences*, Armand Colin, 1987, pp. 79-115, (nouvelle version, p. 23).

[128] C'est par l'étude de la latéralité qu'Albert Lautman a découvert la notion de temps. Dans sa thèse de doctorat, il admet que la théorie du tout biologique n'a pas une ossature structurale aussi déterminée que celle que la mathématique peut offrir à la philosophie (p. 40 en 10/18). Ensuite, il découvre un *mouvement d'achèvement* dans la mathématique dans le double mouvement partie-tout et tout-partie (p. 47). Alors, il cite Kant qui admet que la nature a un mouvement privilégié qui va de gauche vers la droite (p. 50). Il existe donc une distance dans l'historicité mathématique entre l'imperfection et la perfection, distance latéralisée qui va de l'imperfection passée à la perfection (qui vient). Avant de conclure que la relation structurale est celle de l'achèvement d'une partie qui donne la liaison de la genèse d'une autre partie au sein d'une consécution qui porte l'achèvement lui-même. Il faudrait donc s'interroger sur le rapport entre dialectique et latéralité, ce que nous ferons en revenant au pythagorisme historiquement et au modèle de la spirale archimédienne, comme support formel de la dialectique formelle non historique.

[129] Je cite M. Heidegger : *« Pour l'instant, je ne comprends absolument pas dans quelle mesure être et rien – au sens hégélien – doivent être différents. Au contraire, très bien – ce que Hegel fait passer pour le paradoxe par excellence, qu'être et rien sont identiques. Car Hegel, détermine un étrange commencement : L'être de manière toute négative – l'immédiat indéterminé. Dire que cette néantité est le ne pas, ou néité – c'est par le fait une tautologie. Comment quelque chose peut en général "devenir" à partir de là, d'autant plus que la thèse de la différenciation d'être et de rien est entièrement obscure – je ne comprends pas. »* in *Correspondance avec Jaspers*, 10, 12, 1925, p. 50. Cf. également Bernard Mabille, « Hegel, Heidegger et la question du néant », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/ (52), pp. 437-456.

[130] Jean Petitot [1987], Catherine Chevalley [1987], Hourya Benis Sinacoeur [2010], Emmanuel Barrot [2010]. Mais la meilleure analyse se trouve dans l'excellent livre d'André Doz et Dominique Dubarle, intitulé *Logique et Dialectique*, Larousse, 1972.

renvoie directement à Platon. Les objets mathématiques participeraient à une réalité plus haute dont la sphère serait le monde des Idées. Nous comprendrons la dialectique, au niveau d'une théorie de la connaissance, en reprenant la spirale archimédienne qui en est le fondement, spirale issue, historiquement, de la cosmologie iranienne. Nous pouvons simplement ici aborder la dialectique comme méthode. Tous les ouvrages de Platon sont des dialogues. C'est une mise en scène épistémique qui entraînera une mise en drame particulière[131]. De plus, cette mise en scène voile la constitution du savoir initiale, c'est-à-dire, voile la manière dont Platon a constitué son savoir initial avant de le restituer par l'apparat maïeutique[132]. Si donc, en premier lieu, nous assistons à un dialogue, à un échange de sens, c'est qu'il demeure chez Platon la croyance que le logos se situe dans le langage. Le langage serait révélant du logos lui-même. Discourir permettrait donc de lever successivement les voiles afin d'accéder au cœur du logos, afin de constituer une philosophie première. C'est l'idéal herméneutique, cette quête de l'être qui doit conduire à l'être suprême qui serait au bout du chemin du logos : Dieu (x)[133]. Épistémologiquement, ensemble, par un débat général sur le savoir, nous pourrions le constituer, par consentement mutuel, comme le souhaitera plus tard, dans cet élan platonicien, Jean Pic de La Mirandole. Ce débat serait possible, par-delà les *langues* pour le dire de manière saussurienne, que dans la mesure où il existe un logos sous-jacent auquel

---

131 Ce sont les acquis de la psychologie projective que l'on retrouve par exemple dans le test de Rorschach.

132 La maïeutique platonicienne est en fait ce que juridiquement on nommerait aujourd'hui de la manipulation mentale.

133 C'est ce qu'affirme encore M. Heidegger, dans *Sein und Zeit*, (trad. F Vezin, opus cité, p. 34) : *« Au fur et à mesure que progresse l'élaboration du fil conducteur ontologique lui-même c'est-à-dire plus l'herméneutique du logos est avancée, plus s'accroît la possibilité de saisir plus radicalement le problème de l'être. »*. Progresser dans l'analyse du logos serait progresser dans l'analyse de l'être, comme si l'être était tout le logos et inversement, à la manière de l'herméneutique sacrale, à suivre la genèse biblique ! Heidegger tentera de sauver son analyse chrétienne en s'appuyant sur Parménide, comme point de départ, dans un débat avec Fink. On suivra plutôt Fink qui admet que la dialectique réside nécessairement dans le concept de monde, indépendamment du concept de vérité avec lequel Heidegger veut ceindre la dialectique ; in M. *Heidegger*, « *Colloque sur la dialectique* », *Philosophie*, 2001/1 n° 69, pp. 5-19. Heidegger précise bien et de manière constante, de ses premiers écrits à ce colloque, que la dialectique est pour lui un « embarras » et c'est la raison pour laquelle elle serait superflue !!! : *« La "dialectique", qui témoignait d'un authentique embarras philosophique, devient superflue. »*. Comment un concept central de la philosophie pourrait-il devenir superflu ?

nous participons lors de la *parole*. Nous participons au logos par la parole, la parole serait donc le seul lieu d'accès à l'être lui-même. Or, puisque la parole met en scène un émetteur et un récepteur, le logos se construit à deux et surtout se meut en deux dans son historicisation même. Cette dyade nous ferait remonter à une théorie de l'être Une car le logos ne serait qu'Un. Il n'y a pas plusieurs logos pour un Athénien, il n'y a qu'un logos de la langue grecque – le reste du monde n'étant que « barbarie ». Toutefois si le logos grec est appuyé sur la langue grecque, ce n'est qu'un logos d'une langue particulière et non pas la logique d'un langage comme tenteront de le dire les linguistes aux philosophes au sein du débat structuraliste, débat qui n'est qu'une reprise de la thèse de F. Trendelenburg[134]. Ce à quoi les théoriciens du savoir répondront qu'il existe des catégories et que ces catégories ne proviennent pas de la langue grecque, mais de la logique elle-même qui s'appuie non plus sur la langue mais bien sur un langage qui n'est plus une langue particulière. Logiquement, alors, pour que la mise en scène de la dialectique soit possible il convient en premier lieu d'identifier un autre-même et pas un autre en tant qu'autre. Je ne vais pas parler avec un chien car le chien ne participe pas de mon logos dans la mesure où il n'a pas de langage et que mon logos est fondé sur le langage. Cette vision du monde a une origine, elle provient de la vision *hellénique* du monde qui n'est pas à confondre avec la vision grecque du monde. En effet, avant la *koinè* le dialecte dorien servait plutôt pour la composition des tragédies et des comédies alors que le dialecte ionien était réservé aux sciences[135]. On peut constater que les Doriens ([*do-ri-je-we*] sur la tablette de Pylos.) pourront tout revendiquer sauf l'épopée puisque Homère était Ionien (Phénicien) et toutes les sciences car leur art était plutôt tourné vers le discours. Aristote confirme cette vision historique en précisant que dans le Péloponnèse les Grecs étaient des *Selles* (*Selloi*)[136], c'est cet esprit apollinien selon Nietzsche, qui imposera le terme d'Hellade du petit

[134] É. Benveniste et reprise par Pierre Aubenque, « La métaphysique dans la culture grecque classique », *Les Études philosophiques*, 2 008/4, pp. 445-450.

[135] Ceci est bien établi, voir notamment l'article de Marie-Pierre Noël, « Le grec ancien, langue de culture ? », ELA 2007/3, 147, pp. 277-247.

[136] Aristote, *Météorologiques*, I, 14 352a, 25-352b 5.

culte de Dodone à l'ensemble de l'espace dit ensuite hellénique. Il aura donc fallu un très fort Homère pour résister à cette hellénisation du monde grec, mouvement qu'inversera Nietzsche afin d'anéantir cette harmonie. Mais ce sont surtout les sciences qui ont permis au monde grec de ne pas sombrer dans une hellénisation totale[137]. Pourquoi, en suivant cette voie, toutes les sciences étaient en dialecte ionien ? Puisque toutes les sciences venaient des rives de l'Asie Mineure. La *peri phuseos historia*[138] des Ioniens était une vision opposée à celle des Doriens pour lesquels la vérité se trouvait aux confins du langage, au sein du logos[139]. Quel fou, en effet, parlerait directement au monde ? Quel fou tenterait une *enquête* ionienne qui consisterait à construire des outils afin de parler au monde ? Cela serait impossible et vain car le logos n'est pas dans le monde lui-même mais bien dans le langage qui dit ce monde, comme le montre encore les *Seconds Analytiques* d'Aristote. L'*enquête* sur le monde proviendra bien d'un autre logos, le logos ionien, logos qui traversera la théologie franciscaine jusqu'à David Hume en passant par Guillaume d'Ockham.

Mais qu'entend-on alors par *logos*, une fois ce dernier mis au pluriel ? La dialectique dorienne serait-elle emprisonnée dans une recherche de vérité qui déboucherait sur sa négation : le mensonge ? Dès lors n'est-ce pas fermer tout chemin d'accès possible à l'universel ? L'exemple de la langue grecque et de sa culture le montre, nous pouvons remonter des

[137] Aristote ne maintiendra, lui, la dialectique qu'au sein du langage, qu'au sein de la logique selon ses *Topiques*. Par là, nous assistons à une dé-subjectivation de la dialectique commencée par Socrate qui réfute les propositions des autres sans jamais prendre position pour l'une et l'autre des thèses (l'*elenkhos*). Le sujet, comme sujet, s'absente puis n'est plus rendu nécessaire par la logique qui produit une cohérence interne, (Delcomminette, 2013). Le sujet n'est plus engagé totalement par son dire, mais on peut juger sur la forme sans l'accabler de honte. L.A Dorion cite J. Brunschwig à ce sujet : « *Conceiving primarily of dialectic as a school exercice, Aristotle could easily strip it of such dramatic overtones. In the debates for which he legilslates, the meaning of life is no longer in question ; the concern for truth retreats to the background, and the debaters are no longer tempted to identify themeselves with the theses they are supporting.* » (Brunschwig, 1984, p. 36) in « La "Dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 60 (1997) cahier 4, pp. 597-613, p. 610.

[138] Gérard Naddaf, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.

[139] Dans l'Ancien Testament également si la preuve oculaire était première c'est bien qu'il devait exister des *tekmeria* dans le monde et que le discours devait se soumettre à ces indices conformes à l'héritage culturel. On retrouve cela dans le monde homérique où Ulysse ne peut être reconnu des siens que par sa cicatrice.

dialectes à une langue commune (*koinè*) et donc fusionner des cultures différentes. Ceci devrait être la preuve que nous devrions pouvoir remonter des langues à une langue universelle qui est la logique (*panta-koiné : koinḗ*, le « commun », *panta*, le « tout »). Il faut démontrer que c'est une erreur dorienne. Pourquoi ? Premièrement pour des raisons épistémologiques régionales, la mathématique ayant pris cette place, aucune langue ne peut revendiquer un univers entièrement logique, de telle sorte qu'il faut admettre également que le nominalisme est une idéologie. Deuxièmement, il convient de diffracter le concept de « logos ». Comme l'être se dit de plusieurs manières, il est obvie que le logos se dit également de plusieurs manières. Dodds dans son ouvrage de référence, *Les Grecs et l'irrationnel*, reprend à Gilbert Murray le concept de l'*inherited conglomerate* (le conglomérat hérité)[140]. Ce concept donne à la notion de logos une plurivocité indéniable. De plus, la métaphore géologique utilisée, de type inorganique, n'est pas si éloignée du concept nietzschéen de *volonté de puissance*, mais elle permet surtout de composer le mouvement à l'aide d'un domaine totalement méconnu de Nietzsche, la géologie. Nous verrons que c'est à l'aide du concept de tectonique que nous avons pu comprendre le nouage grec composé, principalement, d'un conglomérat ionien et d'un conglomérat dorien. S'il y a eu une symphyse entre ces deux logos, nous le devons au pythagorisme qui, bon gré mal gré[141], a permis cette dernière et nous pensons que cela était déjà assez clair, d'un point de vue historique et dialectique, pour le jeune Aristote dont la curiosité pour ce courant ne cessera jamais. Avant l'œuvre du Stagirite, deux logos s'opposaient, le logos du « verbe » et le logos du « monde » ionien. Si le logos ionien n'a pas besoin d'assise, de fondation, car la fondation est le monde *en-soi* lui-même, il n'en va pas de même pour le logos hellénique. Le logos de la parole aura besoin d'une fondation qu'il

[140] Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, 1965 (1959). Notre édition chez Flammarion, 1977, p. 179 et 192. Gibert Murray faisait partie du camp opposé à celui de Nietzsche, il était du côté de Wilamowitz comme Werner Jaeger et Freud via Jacob Bernays ; il invitera même ce dernier à Oxford les 3 et 4 juin 1908.

[141] Dodds le répète toujours (p. 72), dans ce domaine, nous sommes tous les élèves d'un génie, non pas Nietzsche mais Erwin Rohde, cela était également l'avis du plus proche témoin de l'histoire s'écrivant, Franz Overbeck (opus cité, p. 84) : *« Dans l'interprétation de la religion chez les Grecs, Rohde était proche du génie… ».*

n'a pas, d'où la nécessité de reprise de cosmogonies. Ce n'est donc pas un hasard si le logos dorien sera aspiré par la cosmogonie iranienne apportée en terres grecques par Anaxagore[142]. Le logos dorien avait besoin d'une base cosmogonique fondamentale. Cette vision « aryenne » venait finalement donner une assise irréfutable à ce *conglomérat*. Quel statut donner alors au dire qui fonde le logos d'un monde, quel statut donner aux cosmogonies ? Ce sont les cosmogonies qui donnent une assise au monde par un mode particulier de fondation qui est la parole. Si les cosmogonies fondent le monde pour constituer un logos, le logos doit alors nécessairement se retrouver dans le monde lui-même, et donc, dialectiquement, le savoir doit pouvoir accéder à toutes les espèces spécialissimes de ce monde. Cette possibilité n'est pas niable mais, dans ce cas, il faudra choisir une cosmogonie qui a la plus grande ressemblance fausse avec le monde réel dans lequel nous vivons, un double. C'est le geste idéologique platonicien, geste repris par l'herméneutique heideggérienne, la voie cosmogonique du *Timée*, voie lourde de conséquences pour la fondation du logos post-grec, comme nous le verrons peu après.

Ajoutons désormais la mise en drame, la catastrophe des irrationnels. Comment une cosmogonie pourrait suturer la plaie de l'irrationalité, comment une cosmogonie qui introduit du logos pourrait-elle en même temps introduire un non-logos ? Comment la rationalité de l'être pourrait faire côtoyer l'irrationnel au sein de sa propre rationalité. Pour cela, il faudrait introduire le néant ou l'inconscient ou tout autre mode de négation de l'être. Mais cela ne fonctionne pas car la contradiction n'est valide qu'au sein du logos, il n'y a pas de contraire du logos car la contradiction n'est valide qu'au sein d'un logos particulier. L'irrationnel se détacherait de la rationalité pour fonder un autre monde. Deux mondes se côtoieraient alors, comme dans le psychisme du psychotique, pour reprendre la grande inquiétude épistémique de Freud exposée dans sa

142 Les Doriens avaient peut-être oublié cette fondation mythique, c'est peut-être lors des premières migrations ioniennes, qu'ils recouvrèrent leur identité et qu'ils prirent un nouvel essor puisqu'il n'y a nulle trace archéologique de migrations doriennes ; il faudrait plutôt songer à une prise de conscience identitaire.

Métapsychologie[143]. L'Idéologie tend, en effet, sans cesse à s'éloigner du monde de telle manière que le sujet semble divisé, le sujet semble devenir un autre lui-même, jusqu'à ce qu'un rappel violent le ramène à la réalité. L'irrationnel (*a-logos*) n'est pas le contraire du rationnel (*logos*). L'irrationnel n'est pas un contre-rationnel, l'irrationnel participe du rationnel. L'être ne peut être engendré par le néant car le néant, en tant que néant, est dans une altérité fondamentale avec le logos de l'être constitué par ce logos. Or, lorsque ce nouveau logos est intégré, il ne fait pas disparaître le logos intégrant. Le nouage *logiciable* doit devenir logique sans advenir logiquement. Le néant n'est que la constatation qu'il existe plusieurs logos et qu'il faudra bien unifier ces divers logos pour constituer un logos plus véritable, une logique. La manifestation historique du néant n'est donc qu'un *tekmerion* de *l'incomplétude* de la rationalité mise en place. Lorsque Imre Toth pose que *« l'émergence de l'irrationnel est due au passage instantané du non-être à l'être*[144] *»*, il refuse l'altérité comme fondement de l'identité, c'est platonicien à en mourir, car logiquement A ne peut exister sans B. Je ne peux pas poser que A tende vers la somme des non-A, sans sommer le temps de s'arrêter pour ne pas que cette somme tende vers B. Historiquement, la somme des non-A peut produire B, il faut admettre qu'aucune unité ne puisse s'appuyer sur elle-même et que la somme des unités tend vers son contraire. L'irrationalité n'est donc pas la preuve de la permanence de l'identité, comme le soutient idéologiquement Imre Toth, elle n'est pas la preuve de l'auto-chtonie spatiale et encore moins de l'auto-chronie temporelle ; mais au contraire la preuve que toute identité est négative, que toute identité est entaillée, incomplète, « biffée ». La découverte de √2 a manifesté que le logos n'était pas entièrement dans le langage, qu'une théorie de l'être devait intégrer du non-langage, du non-logique hellénique, afin de constituer un logos véritablement grec ou

[143] *« Lorsque nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de choses inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie, dans son expression et dans son contenu, a une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes. »*, GF, 1940, pp. 122-123.

[144] Imre Toth, *Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2011, p. 66.

panhellénique. Mais cela n'est pas tout l'*inconscient* que tentera de réintroduire Hartmann puis Freud[145] ou *L'esprit absolu* biblique de Hegel. Nous ne croyons pas davantage, que l'incommensurabilité soit une découverte pythagoricienne[146] pour plusieurs raisons et dont la principale est la mathématique hindoue déjà connue à Athènes au niveau du fond (l'infini)[147] et de la forme (les collages et les pliages[148]). La deuxième étant qu'Euclide ne cite jamais les pythagoriciens à ce sujet[149] et qu'il faudra attendre Théon de Smyrne pour observer un renouveau de cette vision historique[150]. La troisième c'est que depuis la découverte de plusieurs tablettes mésopotamiennes comme la tablette AO 6484 qui date de – 1300 av. J.-C. ou celle BM 85194 de -1700 av. J.-C., ou encore la

[145] Si nous avançons que la psychanalyse est une Idéologie, il n'en est pas de même pour la *Traumdeutung* de Freud. Nous acceptons la « révélation » freudienne et nous disons qu'elle est la plus grande avancée pour la théorie de la connaissance postkantienne car c'est par elle que le doute sur la conscience comme opérateur sémique a été jeté. Freud a démontré que le langage était en excentricité par rapport au fonctionnement du logos du verbe. Les deux opérateurs dégagés que sont la *condensation* et le *déplacement* ne sont pas rapportables au langage. La linguistique structuraliste de Roman Jakobson, (1963, pp. 61-68) reprise par J. Lacan (1957), en voulant plier ces opérateurs à la *métaphore* et à la *métonymie* a enseveli cette découverte. Contrairement à la perspective de Jean Petitot, le structuralisme a été, pour nous, une défaite radicale de la pensée, un déni de la preuve expérimentale apportée par Freud. L'activité onirique est la preuve expérimentale que le logos ne peut plus se maintenir qu'au sein du langage. Le coup de génie de Freud doit être reconnu à sa juste valeur. L'administration de la preuve donnée par la *Traumdeutung* nous étonne encore par sa puissance. En effet, elle ne demande nullement un outillage complexe, tout le monde peut en faire le constat expérimental. Cette preuve est donc dotée d'un caractère universel, à la différence de $\sqrt{2}$ qui ne peut se dire que par un langage qui devra prouver son universalité. Notre monde constitué vit désormais avec cette faille attachée à son logos verbal, ce qui explique en partie cette fuite vers le nombre.

[146] Thèse défendue actuellement par le platonicien Jean-Luc Perillié dont l'article « La découverte des incommensurables et le vertige de l'infini. », *Cahiers philosophiques*, CNPD n°91, juin 2002, pp. 9-29.

[147] Thèse défendue depuis par Schröder dans son ouvrage *Pythagoras und die Inder*, Otto Schulze, Leipzig, 1884, p. 45. Repris par Jonas Cohn dans son *Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, trad. Jean Seindengart, Cerf, 1994, p. 63, note 1.

[148] Platon a ensuite imposé l'usage du compas et de l'équerre à l'Académie pour un meilleur arpentage des figures géométriques, mais cela a fait disparaître le sens même du pliage et du collage.

[149] Selon le spécialiste français d'Euclide Bernard Vitrac dans son article, « Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue d'un historien des sciences », *Études platoniciennes*, 2, 2006, pp. 11-78, p. 12 note 6, je cite : *« Précisons cependant qu'Euclide n'attribue rien du tout aux pythagoriciens. Ce sont les commentateurs, en particulier Proclus de Lycie, qui identifient certaines preuves ou techniques comme "pythagoriciennes" en invoquant parfois l'autorité d'Eudème de Rhodes. »*

[150] Nous suivons l'édition établie par Joëlle Delattre Biencourt, Anacharsis, 2010, p. 478 pour les occurrences dans le corpus.

tablette 322 dite « Plimpton » découverte en 1943, nous savons que l'hypoténuse était connue et déjà appliquée pour les calculs complexes par ces mathématiciens. Ce qui a fait dire à Otto Neugebauer en 1937 :*« ce qui est appelé pythagoricien dans la tradition grecque devrait plutôt être appelé babylonien ».*

En premier lieu, il faut d'abord se poser la question suivante : de quel langage parlons-nous quand nous disons √2 ? Le langage mathématique serait-il donc différent du langage verbal ? √2 n'est-il pas un langage qui dit l'irrationalité ? √2 est peut-être un langage qui dit l'irrationalité mais il n'est pas, en tout cas, un dire qui possède un récepteur donc il ne peut être dit (à l'autre même qui est un autre homme qui possède le dire) « rationnel » ou « irrationnel ». L'irrationalité de √2 n'est donc pas dans le nombre, le nombre n'est que le support de l'irrationalité, c'est un nombre-mesure qu'il convient de ne pas confondre avec un nombre réel ou un nombre « mesurant ». Son irrationalité lui est extérieure, il ne fait que la véhiculer. √2 est le constat d'une incommensurabilité c'est donc l'incongruité de la mesure à l'objet mesuré qui fait naître l'irrationnel. En résumé, l'irrationalité est une manifestation de la résistance de l'objet qui dit que l'outil est inadapté à l'objet, que tout n'est pas mesurable et donc que l'homme ne peut être à la mesure de toute chose. Ceci est valable pour la mesure qui s'appuie sur le nombre comme pour le dire qui s'appuie sur le mot. Négativement, on peut aussi avancer que si le logos avait été maintenu au sein du langage, la symphyse avec le logos ionien n'aurait pas pu être possible. Or si symphyse il y a eu, c'est bien que le logos ionien a chassé le logos du verbe pour le propulser dans un au-delà du verbe, comme deux plaques tectoniques finissent toujours par se chevaucher, l'une obligeant l'autre à passer au-dessus ou en dessous – pour reprendre notre modèle géologique. La plaque ionienne du dessous constituera *l'esthétique transcendantale* de Kant et la plaque du dessus, la plaque hellénique sera la *logique transcendantale* appuyée sur le langage, propulsant par là même la *dialectique transcendantale* dans le faux[151]. C'est la manière dont nous comprenons

[151] Un théoricien des valeurs pourrait s'insurger contre cet acte de subsomption de la culture ionienne sous la culture dorienne.

l'architecture principale de la CRP de Kant, son échafaudage premier[152]. La découverte des irrationnels n'est que l'administration de cette preuve irréfutable que le logos grec n'est pas que dans le verbe, chassé qu'il a été par le logos ionien, le logos issu du monde *en-soi*. Car c'est bien le logos (conglomérat) ionien qui va engager les mathématiciens à arpenter l'espace de la géométrie avec les mêmes méthodes outillées que celles utilisées pour rendre compte de l'espace réel ou étendu, c'est-à-dire la règle, le compas et l'équerre. Avant cette symphyse le mathématicien athénien se contentait de l'observation des volumes, par pliage ou coupure et les démonstrations étaient visuelles[153]. L'introduction de la mesure au sein de la géométrie va finir par être le lieu de la démonstration de la thèse selon laquelle le logos ionien pouvait avoir une place au sein du logos athénien ou hellénique avec l'avènement de l'irrationalité. Des *grandeurs* mesurées vont, en effet, devenir non-commensurables rendant nécessaire le concept de *dunamis*[154]. En effet, l'incommensurabilité entraînera alors la séparation de deux espaces, l'espace physique ou naturel et l'espace géométrique, ces deux espaces ne pouvant plus être confondus car la mesure montre que l'objet « espace » refuse une telle confusion. Le concept de *dunamis* tentera de suturer cette plaie ce qui aura pour conséquence une distanciation croissante du nombre d'avec l'espace réel. Au sein de cette faille vont alors être *reconnus* des *mouvements irrationnels*, dont la dialectique platonicienne et hégélienne, mouvements qui sont l'objet de cette étude[155]. Aristote, ne pouvant accepter les irrationnels dans la rationalité

---

[152] Cette comparaison géologique sera ensuite conceptualisée en abordant la fracture du *noûs*.

[153] Voir à ce sujet le tome III de Caveing, *L'Irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, tome III, PUS, 1998. Nous avons également consulté la thèse d'Abdallah Labidi, « L'irrationalité mathématique chez Platon », qui cite abondement Caveing, ANRT, 2006.

[154] Le terme de « *dunamis* » été introduit par Platon dans le *Théétète* 147D-148B, selon Imre Toth, 2011, p. 43. Par soucis d'exhaustivité, il nous semble que le livre de David Lefebvre dresse un portrait plus objectif de la *dunamis* dans l'univers grec dans *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, 2018.

[155] En fait la dialectique émerge à Athènes via l'abandon de l'onirologie à Delphes. Si les prêtres d'Éleusis resteront « phéniciens », Delphes sera pris d'assaut par les Doriens comme contre-pouvoir. Clémence Ramnoux avance alors que : *« Le clergé de Delphes aurait éliminé la divination par les songes, au profit de la divination par la parole.* », in *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, p. 27, pp. 128-130. Consulter également l'article de R.S Cottone, « Une anthropologie religieuse à la

du logos athénien même, ira chercher l'irrationnel dans le non-rationnel, dans l'étude des êtres qui n'ont pas de langage et donc point de logos, les animaux et les plantes. La biologie aristotélicienne n'est qu'une conséquence de la recherche d'un méta-logos panhellénique, la constitution même du logos que nous nommons grec aujourd'hui. Le deuxième mouvement irrationnel, tiré de la biologie, le mouvement entéléchique, devra ensuite être intégré dans le logos grec strictement rationnel.

C'est à ce point de notre développement que l'on doit comprendre que la métabiologie ne peut être une métaphysique, sans quoi, la métabiologie serait sans cesse ramenée au rationnel alors que justement il revient à la métabiologie d'avoir introduit de l'irrationnel dans la raison.

Historiquement, il convient donc de rendre raison à Hegel d'avoir perçu, sans pouvoir le modéliser, le premier mouvement irrationnel, le mouvement dialectique platonicien. Hegel ne comprend, en effet, le mouvement dialectique qu'historiquement à travers l'incarnation répétée de la présence du Christ dans le monde, l'eucharistie. Il comprend la dialectique d'un autre logos encore, le logos chrétien qui a rajouté un *irrationnel historique* qui n'est autre que le Christ lui-même. L'eucharistie constitue, en effet, le mode de liaison du continu historique car le monde se perpétue dans l'impossibilité de sa fin qui est le Christ lui-même, comme fin déjà donnée événementiellement. Dans cette néantisation se constitue un monde nouveau ; dans cette néantisation se constitue un nouveau logos (conglomérat) qui donne une place possible au néant, non comme nouage grec substantiel, mais comme nouage chrétien *historico-phénoménal*. Mais tout cela se fera au prix d'une *distantio animi*, *distantio animi* qui rendra impossible le retour du réel lui-même : la tension du phénomène vers son noumène propre, l'activité du mobile aristotélicien qui le fait rejoindre son lieu

manière de Xénophane dans l'Iphigénie en Tauride d'Euripide. », in *Penser les dieux avec les présocratiques*, *Études de littérature ancienne*, n° 28, rue d'Ulm, 2021, pp. 195-208, pp. 206-207. L'irrationnel sera alors canalisé par le seul langage qui devra désormais porter toute la vérité, ce qui est spécifiquement dorien. C'est ensuite que Nietzsche comprend parfaitement que Delphes devient une véritable machine idéologique, machinerie qu'il souhaitera reproduire dans ses moindres détails, tel un grand horloger du pouvoir.

propre. Hegel ne construit pas de métaphysique de la présence divine mais une histoire incarnationnelle de cette dernière dont le moteur n'est rien autre que la venue du Christ. La « venue du Christ » projette alors le savoir dans l'histoire[156]. Il n'en demeure pas moins non faux, que Hegel s'historicisera lui-même comme homme temporel en introduisant l'irrationnel au sein de la pensée germanique. En reconnaissant le mouvement irrationnel dit « dialectique » historique, il rendra possible des recherches sur des mouvements irrationnels qui ne seraient pas historiques et donc qui pourraient être reconnus par une théorie de la connaissance. Notre projet ne rencontre donc celui d'Albert Lautman qu'à rebours. La question que nous posons est celle de savoir s'il peut exister un être du temps, comme il existe des êtres mathématiques et non pas pourquoi les objets mathématiques sont « toujours ». On voit bien pourtant le problème qu'il faudra soulever : si un nombre peut être « toujours », comment un temps peut être « toujours » sans devenir un non-temps, un non-être ? Cette question renvoie à la mise en place des *Catégories* et sera résolue en revenant au kantisme. Disons simplement ici que le temps peut être compris par l'irrationalité mathématique, c'est l'irrationalité mathématique qui sauve le temps d'une néantisation opérationnelle (comme opérateur logique) ou substantielle (matérielle). Il nous semble, de plus, que la pensée d'Albert Lautman oppose éternité et temporalité avec une vision herméneutique spéciale qui est la vision *sub specia aeternitatis*. Nous tenterons de montrer, au contraire et cela est fondamental, que dans « le toujours et en tout temps » se déploie le temps lui-même de la substance, son être, l'être du temps, sans quoi nous disons que « le toujours et en tout temps » ne pourrait jamais être *reconnu* par la connaissance qui connaît cette continuité temporelle que de l'avoir introduite initialement. L'empirisme serait alors inconsistant, du point de vue d'une théorie de la connaissance, dans la mesure où la reconnaissance n'est que la reconnaissance d'une substance première qu'il convient d'abord de définir. L'empirisme est surtout un mode

---

[156] Mais cela ne répond pas à la question métaphysique première suivante : Qu'est-ce que le Christ ? Le Christ est-il une manifestation de l'irrationalité du logos grec ? C'est aux métaphysiciens de la théologie de répondre à cette question.

d'accès au monde qui évacue le temps comme *critérium* de solidification du phénomène.

Toutefois, nous devons accepter l'étape présente qui consiste à comprendre les mouvements irrationnels (dialectique et entéléchique) comme manifestation de l'être du temps dans la mesure où tout temps ne se manifeste en premier lieu que par le mouvement. Ce n'est que par la reconnaissance des formes-formées des mouvements que nous devrions atteindre l'être du temps. Or cette recherche n'est pas une vision *sub specia aeternitatis* car il faudrait pour cela définir la durée du temps préalable à cette vision. Pour le dire en termes kantiens, l'impossibilité de la *vision-en-Dieu,* qui rend impossible l'accès au monde *en-soi*, doit être soumise à l'expertise d'une métaphysique de l'être du temps. La recherche de l'être du temps n'oppose pas le théologien et le philosophe, elle n'oppose pas foi et raison. C'est à la métaphysique, qui est tout aussi présente dans ces deux champs, de dire comment cette impossibilité ne naît que d'un combat perpétuel avec X, combat qui ne laissera jamais l'être en repos, activité qui dévoile déjà que l'éternité, comprise par l'homme, n'est que le produit de ce combat sans fin dont témoigne l'immensité de nos bibliothèques. C'est, pour le christianisme, le message de Jésus qui se répète lui-même par l'Incarnation. L'incarnation divine n'est pas la fin de ce combat, mais la manifestation historique de l'impossibilité de sa clôture, non pas une fin de l'histoire, mais la manifestation que l'histoire manifeste des structures qui ne sont pas de nature historique. La mathématique, comme la messianologie, nous montre que l'être souhaite se dévoiler et que les modes de dévoilement peuvent être capturés par une analyse du mouvement du temps qui structure ce dévoilement. Le prophète Mahomet confirmera que toute vision-en-Dieu n'est pas l'atteinte du monde en-soi, mais l'atteinte d'une possibilité particulière d'un possible total, qui ne devient historique que parce que son corps est situé dans le temps et l'espace. Tous les prophètes manifestent que la possibilité de la vision-en-Dieu ne manifeste pas la somme des possibilités des mondes (le monde en-soi). C'est, du reste, ce qui rend possible leur propre présence comme *répétition* de cette impossibilité, un monde « situé » (*situ*) – qui

cherche à se localiser (*locus*). Parce que les prophètes ont un corps, ce possible est toujours ramené dans l'espace et le temps, au sein d'une culture particulière, cette vision-en-Dieu ne produit donc qu'un monde possible, un logos temporel, un « conglomérat hérité », un monde situé, qui cherche à se localiser à l'aide du temps. Et pourtant la somme des logos constituée doit pouvoir mettre au carré le logos (logos²), la série des prophètes doit avoir une constante introduite par l'être du temps lui-même. C'est l'apport de la métaphysique hégélienne que d'avoir fait la monstration que l'histoire a eu recours pour cela à l'irrationnel. Il convient désormais de penser cela dans la logique elle-même. Scholie théologique : la Genèse biblique réduit les possibles herméneutiques à l'histoire de ce possible, en cela il nous semble qu'elle propulse l'être fatalement dans un cercle herméneutique de sa présence, comme présence historique, et non comme sujet devant répondre *possiblement* et donc *logiquement* de ce face-à-face *improbabilisant rationnellement* mais *probabilisant irrationnellement* avec X ; ce possible n'étant devenu improbable que par l'acceptation de l'histoire de cette impossibilité. L'éternité n'est nullement une soumission passive de l'être au divin, mais le produit justement de la lutte de l'homme avec une entité qui est Dieu pour les théologiens, et qui est la substance première elle-même pour le métaphysicien. Or ce combat éternalisant peut être modélisé par une théorie de l'être du temps, par une théorie de l'être en tant qu'étant sur le chemin de la découverte de l'être en tant qu'être. Mais cette recherche n'est pas non plus une vision *sub specie durationis* car la durée déployée n'est pas rapportable à une mesure du sujet. Nous devons accepter l'étape présente qui consiste à comprendre les mouvements irrationnels comme manifestation possible de l'être du temps dans la mesure où tout temps ne se manifeste en premier lieu que par le mouvement.

Afin de conclure cette partie sur le postkantisme et avant de venir se confronter au tribunal kantien, il reste à montrer combien M. Heidegger a détruit la possibilité du déploiement d'une théorie de l'être en tant qu'étant au sein même du postkantisme. Si la science physique semblait, pour ce dernier, hors d'atteinte, avec les concepts de la philosophie, cela

n'impliquait nullement d'abandonner le chemin des sciences afin d'étudier l'être. Pourquoi ? C'est l'œuvre nietzschéenne qui le montre. Il nous semble que F. Nietzsche avait déjà compris cela. M. Heidegger n'a pas compris que chez F. Nietzsche la science faisait un grand retour par l'étude de la biologie[157]. L'*époché* nietzschéenne n'était qu'un moyen pour ce dernier de *re-poser* son rapport au monde et de faire se reposer la construction du monde pour le dire chrétiennement, M. Heidegger, fort de son logos chrétien, le prendra comme une fin en abandonnant définitivement tout rapport à la biologie[158] et aux autres sciences. Or, F. Nietzsche avait déjà compris que la biologie permettait à la métaphysique un déploiement possible, un déploiement de l'être animé inscrit dans l'animation naturelle par la théorie de l'évolution. La vie devait triompher ! Le bref retour de la biologie dans ses *Concepts fondamentaux de la Métaphysique*, faisant de l'animal un *pauvre en monde*, montrera enfin que Heidegger ne sera jamais sorti de la théologie

[157] Nietzsche, comme théoricien du savoir accepte la possibilité de la vérité, mais cette vérité doit être appuyée sur une volonté de vérité claire et distincte : *« Il faut essayer une bonne fois de mettre en question la valeur de la vérité »*, avance-t-il dans *Généalogie de la morale* (III, 24). La vérité ne peut advenir sans un être véridique conclura-t-il dans ce fragment de la *Volonté de puissance* : *« Pour pouvoir imaginer un monde du vrai et de l'être, il a fallu d'abord créer un homme véridique y compris le fait qu'il se croit véridique. »*, (I, 107). On comprend le problème nietzschéen, si un surhomme est nécessaire pour constituer une théorie de la connaissance, le surhomme n'est pas nécessaire pour fonder une théorie des valeurs dans la mesure où les valeurs sont toujours relatives. Il faut donc séparer et distinguer une théorie de la connaissance d'une théorie des valeurs, sans quoi nous tendrons fatalement vers un autoritarisme du surhomme au sein du savoir. Ce temps sonnerait le retour des prophètes, des Idéologues, des Sages… Mais nous retiendrons qu'il est bien nécessaire de poser un surhomme pour poser un monde vrai non relatif, un monde véridique, afin de constituer une théorie de la connaissance de type kantienne, ce sera l'introduction de la notion de « corps *a priori* ». Nietzsche est donc pour nous le meilleur élève de Kant avec Freud. Celui qui aura su, par-delà la poussière soulevée par le mouvement historique, retrouver les traces de la route vers l'objectivité scientifique. Les dégâts collatéraux sur la théorie des valeurs seront néanmoins dramatiques. Nietzsche a bien été le jouet de sa propre volonté de puissance en surinvestissant la théorie des valeurs afin de parler à un public.

[158] Heidegger, comme Baeumler, ne croit pas au *« prétendu biologisme de Nietzsche »* alors que le terme est utilisé 350 fois dans le corpus nietzschéen, Heidegger avance : *« Il pense le biologique, c'est-à-dire l'essence du vivant, d'une manière qui n'est absolument pas biologique »* et plus loin il plaque sa vision du biologique sur celle de Nietzsche parlant d'anthropocentrisme, concept qu'a toujours critiqué Nietzsche depuis ses études bâloises. Bref, Heidegger n'entrevoit pas plus le biologique de Nietzsche que celui d'Aristote qui représente pourtant 1/3 du corpus… Nous renvoyons à l'article d'Emmanuel Salanskis, « Nietzsche, Heidegger et la question du "prétendu biologisme" », in *Nietzsche et la phénoménologie*, opus cité, pp. 85-100.

chrétienne[159]. L'œuvre de Heidegger est donc une régression historique, contrairement à l'œuvre de Nietzsche dont nous ne pouvons que constater la force heuristique. Cette régression historique se comprend dans le rapport de Heidegger à la biologie mais elle se comprend également dans l'incompréhension générale de toutes les sciences de son époque. Heidegger ne comprend pas le mouvement d'abandon de la conscience dans la totalité des sciences de son époque. En physique, il achoppe à comprendre que l'évolution de ce domaine se met en place en interrogeant la place de l'observateur et donc de la conscience et la relativité qui en découle. En biologie, il ne comprend nullement que cette science ne se développe qu'en évacuant la conscience au sein de l'animal, lui qui réintroduit la conscience cartésienne partout. En psychologie, il ignore superbement le travail extraordinaire sur l'inconscient comme moteur de destruction de Moi conscient des psychanalyses (S. Freud, par exemple). En mathématiques, il n'envisage pas les géométries non euclidiennes comme tentative de sortie de l'espace du sujet et donc il ne peut analyser ce mouvement de décentration de l'espace géométrique de l'espace du sujet. Bref, la théologie heideggérienne *résiste*, la pensée heideggérienne est une résistance théologique à la science[160]. Bien sûr, du haut de ma servile conscience, je pourrais dire que ce mouvement des sciences n'est qu'un *ricorso* vichien de la science de la Renaissance qui avait posé le sujet au centre du savoir, comme l'avançait Alexandre Koyré dans son *Du monde clos à l'univers infini*. Je pourrais avancer que les sciences refoulent désormais le sujet du cœur du monde en expulsant la conscience humaine

[159] Martin Heidegger, *Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-solitude.*, N.R.F, chap. III, pp. 277-396.

[160] Nous allons tenter de montrer ensuite, en passant, que l'hypothèse de travail de M.Heidegger provient d'un nouage kantien de l'individuation-subjectivation. Lorsque Heidegger avance : *« Je ne travaille pas à une simple phénoménologie du temps – qui ne se laisse pas résoudre purement pour soi –, mais à tout l'immense problème de l'individuation, de la constitution de l'être individuel (donc "factuel") en général et d'après ses formes fondamentales essentielles. »,* lettre à Ingarden du 5 avril 1918, cf. *Husserliana Dokumente III*, III, éd. K. Schuhmann, Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 179-182 ; on comprend que la question de l'être est suspendue à l'individuation et donc à la biologie. En 1918, le projet de Heidegger était encore d'écrire un ouvrage intitulé « Temps et individuation ». Et plus radicalement, nous montrerons que l'être que Heidegger saisit, par la conscience, est toujours en étant puisque la conscience saisit tout être comme un étant.

de la production du savoir. Je pourrais dire que le Dieu mort nietzschéen a poussé l'homme à s'arrimer à la biologie et à trouver un point d'impulsion avant dans la technique afin de se propulser dans un devenir muet, comme la canne de l'énigme du sphinx. Je pourrais donc faire « bonne figure » en présentant une figure arbitraire du mouvement supportée par un temps non défini. Seulement ma niaise conscience finirait par croire que ce que j'avance pourrait avoir un pesant de vérité, que toute canne pourrait alors être tenue pour un sceptre trans-générationnel. Si le monde ionien nous semble désormais placé à sa juste place, le nœud gordien de l'eucharistie n'a toujours pas été démêlé, ce qui rend l'écriture historique illusoire. Il nous faudra d'abord comprendre le nouage eucharistique pour pénétrer dans l'histoire. De plus, nous ne voulons pas faire « bonne figure », mais déterminer de bonnes figures. La pensée de Nietzsche, au contraire, disions-nous, *accomplit* le projet kantien en ouvrant la possibilité même d'une métabiologie. Toutefois, cette possible métabiologie comporte un risque pour la métaphysique elle-même, au sein du postkantisme historique.

Nous prendrons l'exemple rhétorique du *pathos* introduit par Søren A. Kierkegaard dans l'*épistémè* développée dans son ouvrage *Journal du séducteur*, pour le comprendre. Au lieu d'y voir une reproduction du dialogue socratique, nous y verrons le déploiement de l'irrationnel lui-même dans ce qu'il a de plus pur. C'est l'amour qui révèle l'être et c'est la raison pour laquelle il ne peut y avoir d'oubli de l'être. L'être amoureux, lors de la rencontre de l'autre, ne peut plus fuir dans le futur, dans la comédie (l'utopie) ; il ne peut plus fuir dans le passé, dans la tragédie (l'histoire) ; il ne peut plus fuir dans le présent par l'action (marxisme, épicurisme). L'être est convoqué par l'amour à être ce qu'il est. Il n'y a plus de possible ni en avant, ni en arrière, ni sur le côté, ni par la traction, ni par la poussée, que la possibilité même du possible : le mouvement irrationnel. Il n'y a jamais eu d'oubli de l'être, ni dans le passé, ni dans le présent, c'est une proposition idéologique au service du mythe de l'éternel retour, au retour à un idéal grec. La rencontre

amoureuse montre, *pathétiquement*, le contraire[161]. Cette voie serait une fuite dans la tragédie, un refus d'amour et cela aucun métaphysicien, qu'il soit théologien ou philosophe, ne pourrait l'accepter car cela rendrait non-nécessaire la constitution d'un monde. Pourquoi construire un monde s'il n'y a plus d'amour ? Tout le monde dirait que ce n'est plus la peine, qu'il vaudrait mieux jouir du *kairos* à saisir, ce qui est une voie possible, au stade de l'esthétique kierkegaardienne. Il n'est pas demandé à tout être de franchir d'autres stades car les modes de vies se disent de plusieurs manières, comme la substance se dit de plusieurs manières. Et il se pourrait bien qu'un jour, le jouisseur, juché sur le dernier instant du monde, donne une dernière leçon au métaphysicien[162]. Si l'argument du *pathos* doit être transcendé par la noblesse d'une pensée, comme l'avance Nietzsche, laissons donc ce possible ouvert. Dans la rencontre amoureuse l'être semble « fuir » de partout en même temps, comme une outre fracassée par un temps inconnu (l'outre étant la métaphore du mobile utilisée par Aristote). Il fuit de l'avant qui le ramène à la fuite en arrière qui le ramène à la fuite dans l'action ; la somme de ses essais de fuite est vaine, il doit accepter ce qu'il est, il doit accepter de n'être rien d'autre que ce qu'il est, comme le dit merveilleusement bien Clément Rosset[163]. La comédie de la promesse est déjà une confession d'un pardon du passé qui se répétera. Analytiquement, l'amour peut se manifester par le battement du cœur, l'érection est déjà une vision-en-le-futur dans le logos grec. Pourquoi les battements du cœur, donc, lors de la rencontre amoureuse de l'autre, ne sont pas de la tachycardie ? Ce qui nous amène à ce paradoxe : un

---

[161] Cf. *Le Bûcher de Béatrice. Essais sur Dante*, de Bruno Pinchard. Le nouage eucharistique peut être analytiquement compris comme une tension entre liquide et solide.

[162] Comme nous ne sommes pas inscrits dans ce mode de vie, nous pouvons mieux le comprendre. Le jouisseur nous dit que le plaisir est la condition *a priori* de liaison de l'homme au monde. Si la structure humaine a rendu le plaisir de l'homme possible c'est pour condamner l'homme à ne vivre que dans ce monde, que dans le réel, que dans ce monde-*ci*. De la même manière, la jouissance de la copulation n'existe que pour que la structure puisse assurer sa reproduction (génitalité). La jouissance doit empêcher l'homme de ne pas se reproduire afin que la structure humaine assure sa pérennité. Le savoir doit donc rejoindre le monde *en soi*, le déplaisir doit être le signe de cet éloignement, voilà ce que doit pouvoir dire le jouisseur au métaphysicien.

[163] Clément Rosset dans *Principes de sagesse et de folie*.

homme peut-il tomber amoureux en courant s'il est atteint de tachycardie au moment de tomber amoureux ? S'il le peut, comment pourrait-il *reconnaître* que ce battement de cœur est autre chose que la tachycardie dont il est la proie ? Faudrait-il que le cœur batte deux fois en même temps pour distinguer le sentiment amoureux de l'impossibilité du cœur d'alimenter le corps en sang, comme l'analyse le Stagirite ? En effet, si les battements du cœur manifestent l'amour, ils manifestent tout autant que le corps ne peut plus courir. Si le monde va s'épuisant, la tachycardie du monde finirait donc par supprimer la *reconnaissance* de l'amour humain car, en fait, le cœur ne pourra battre deux fois en même temps et la tachycardie du corps remplacera la *reconnaissance* de l'amour. Il faudra donc toujours veiller à ce que l'homme ne sombre pas dans le regard qu'il porte sur le monde en l'obligeant à ce face-à-face avec l'autre ; Il faudra toujours veiller à ce que la métabiologie ne recouvre pas toute l'irrationalité humaine. L'introduction d'une métabiologie au sein de la métaphysique comporte un risque de l'oubli non pas de l'être mais un oubli possible de l'amour.

Nietzsche, disions-nous, avait déjà compris que la biologie permettait à la métaphysique un déploiement possible. Philosophiquement, il faut bien reconnaître que c'est F. Nietzsche qui fera passer l'analyse du temps de la physique à l'analyse du temps de la biologie. C'est l'œuvre de F. Nietzsche qui a fait passer l'analyse de la notion de temps, du temps physique qui est exclusivement analysé par le kantisme de la première critique, au temps biologique, au temps de l'âme, avancerait-on dans une perspective aristotélicienne. Or, lors de ce mouvement épistémique, l'ontologie, si l'on veut retenir ce terme historique, a été bousculée. On a continué à prendre les principes qui expliquaient l'être inanimé pour rendre compte de l'être animé de la biologie, ce qui est impossible pour un aristotélicien. Pourquoi ? Car seul un aristotélicien diffracte le temps, seul un aristotélicien sait que la diffraction du temps se fait selon le critère qu'est la Lune en supralunaire et sublunaire et le sublunaire est lui-même divisé en deux temps : le temps de l'âme pour les vivants et le temps physique pour les êtres inanimés comme les mobiles étudiés en physique. La Lune (et le mouvement de l'écliptique)

et la vie (ce qui possède une âme) sont donc les deux critères de fracture du temps aristotélicien qui produisent trois genres de temps contribuant à l'élaboration de ces trois objets. La physique étudie le temps sublunaire non vivant, la biologie étudie le temps sublunaire du vivant et la cosmologie étudie le temps supralunaire.

Si Heidegger avait été un métaphysicien, voilà alors la question qu'il aurait dû prendre en charge au sein de la phénoménologie : si le temps physique est séparable quantitativement et distinguable qualitativement du temps biologique, quel est leur rapport ? Et dans le cadre métaphysique, qui retourne l'objet sur lui-même (la circularité épistémique, pour utiliser, ici, le terme adéquat), comment le temps de l'âme se *synchronise*-t-il avec le temps physique ? Méthodologiquement, afin de synchroniser deux temps, il y a deux modes possibles : soit synchroniser le temps physique avec le temps de l'âme ; soit synchroniser le temps de l'âme avec le temps physique. Le temps alors obtenu n'est pas le même car dans le *mouvement de synchronisation* on transportera naturellement plus un type de temps qu'un autre. Dès lors, afin de respecter la suprématie du temps humain et plus largement du temps biologique sur le temps physique, il aurait fallu partir du temps biologique, du temps de l'âme, afin de constituer une méta-biologie, au sein même du postkantisme. Nous pouvons dire que nous aurions eu là la question première qui aurait pu expliquer les conditions *a priori*, non plus seulement quantitatives (*l'esthétique transcendantale*), mais *qualitatives* du rapport du vivant au monde. Une possible *qualification* de ce rapport ; les conditions *a priori* de toutes les orientations du vivant en son milieu, une conceptualisation de la volonté de puissance nietzschéenne, les conditions de possibilités de toutes les orientations de l'homme dans le monde. Cette question aurait alors fait émerger l'hypothèse selon laquelle il devait bien exister une forme première ou initiale, une forme *a priori*, de synchronisation de l'homme à son monde qui explique non seulement que l'objet *en soi* ne peut être atteint (noumène) mais plus encore, que cette distanciation est orientée par des modes, par des nouages particuliers de son temps propre en tant que vivant, avec le temps physique. Ces nouages multiples et divers de ces

deux temps auraient procuré des *brisures* de possibles logiques ou des *bifurcations* si l'on accepte que nous sommes bien dans la contingence du monde sublunaire. Et il en serait allé ainsi de chaque genre, de chaque espèce, de chaque espèce spécialissime c'est-à-dire de chaque individu particulier d'une espèce et de chaque homme en particulier. Cette étude phénoméno-biologique aurait permis de comprendre pourquoi nous nous mouvons dans ce monde-là et pas dans un autre monde, un monde qui est devenu, un non-monde des possibles car devenu réalité par habitude et qui rend possible, par lassitude, l'analyse par constance empirique des philosophies anglo-saxonnes. Cette phénoméno-biologie, enfin, aurait permis de saisir comment nous accédons au monde que nous prenons comme le monde *en soi*, par consentement mutuel trans-générationnel, par un retour continuel à nos bibliothèques. Conditionnel passé, conditionnel historique, que nous ne reproduirons nullement dans le présent travail. Conditionnel qui n'a pas davantage été entrevu par M. Heidegger car ce possible ne respectait pas son souhait de faire entrer l'éthique religieuse au sein d'une théorie de la connaissance. L'éthique, en effet, est venue se loger en lieu et place de l'*épochè*, tant la nature a horreur du vide[164]. Mais l'infini finit toujours par tendre vers son contraire, au niveau du temps biologique, au niveau du temps humain et il vaut mieux un trop de savoir qu'un trop d'amour qui finit toujours par tendre vers son contraire : le mal. L'amour doit croître en même temps que le savoir, totalité et totalité pour inverser la proposition lévinassienne, ce qui est la seule garantie qu'aucune des deux totalités ne soit atteinte, ce que nous avons vu en expliquant le mouvement du Soleil le long de l'écliptique, modèle qui sera à l'origine de la pensée temporelle d'Anaximandre. De la même manière, nous n'épouserons nullement ce conditionnel passé dans la mesure où ces développements épistémiques ne nous offrent aucune réponse à notre question initiale que

---

164 Dans cette lignée, Jean-Michel Salanskis tentera une historicisation de l'esthétique transcendantale afin d'introduire la loi de Moïse. L'esthétique transcendantale serait un voir *« non-anthropologique »* (p. 91). L'intuition de l'espace serait donc *« le lieu de réception de la loi par Moïse »* (p. 103). Le moyen terme de cette analyse est le concept d'infini, l'infini de l'esthétique transcendantale rend possible en effet un déploiement confortable de la Loi. J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle*, première édition, CNRS, 1991.

nous répétons ici : Quel *critérium* pouvons-nous poser pour séparer et distinguer une métaphysique, une théorie de l'être en tant qu'étant en construction, d'une Idéologie de type platonicienne ?

I-3) Tripartition du logos kantien et fondement de l'Idéologie

Nous devons donc clore désormais l'ensemble de l'épisode post-kantien en revenant à Kant lui-même ; il convient de critiquer le criticisme lui-même. Nous avons *reconnu* dans la division entre esthétique transcendantale (A) et la logique transcendantale (B), la brisure tectonique entre le monde ionien et le monde hellénique, brisure dont la résolution par symphyse a constitué le logos (conglomérat hérité) grec panhellénique lui-même. La métaphysique de Kant est donc bien une acceptation du logos grec et pas un autre, c'est une synthèse historique qui s'appuie sur l'histoire et non sur un *a priori*. Si cela peut paraître saugrenu pour un kantien, faisons simplement remarquer que la CRP est inachevée. La partie III, chapitre 4, intitulée « Histoire de la raison pure », ne comporte que quatre pages… Ce chapitre fait suite au chapitre 3 sur l'architectonique de la raison pure dont les développements vont condamner Kant à écrire sa *Faculté de juger*. Pour la première fois Kant se rend compte que *l'a priori* peut être appuyé sur une *genesis* et donc que le logos pourrait être temporel. Comprenons bien que le logos kantien se heurte non pas seulement au problème de la temporalisation de l'*a priori* dont la *Critique de la faculté de juger* rendra compte, mais également à la possibilité d'une temporalité même du logos, c'est-à-dire que le temps ne serait pas extérieur au logos mais bien à l'intérieur du logos et donc la notion d'*a priori* serait possiblement fausse et illusoire. À ce moment précis, Kant abandonne le modèle newtonien avant d'y revenir dans ses *Prolégomènes à toute métaphysique future*. Nous y voyons un équivalent métaphysique de la catastrophe mathématique de Kurt Gödel[165]. Pourquoi ? Parce ce que si Kant a construit l'*a priori*, l'*a priori* est une construction mentale. Mais si *l'a priori* est une construction mentale, alors l'*a priori* est constructible. Mais si l'*a priori* est constructible, il est soit le produit d'une construction passée et donc

[165] Kurt Gödel posera un théorème d'incomplétude et un théorème d'inconsistance qui est le suivant : Si T est une théorie cohérente qui satisfait des hypothèses analogues, la cohérence de T, qui peut s'exprimer dans la théorie T, n'est pas démontrable dans T. Qu'un postulat ne soit pas démontrable, nous le savions déjà, mais que la causalité première soit à rechercher en dehors de l'ensemble constitué, voilà qui est l'apport de cette démonstration. Quelle est cette causalité première ? C'est la sensation, donc l'empirisme logique serait la seule voie du connaître.

le logos est intrinsèquement temporel et historique et dans ce cas la notion d'*a priori* est fausse et illusoire, soit le logos doit trouver son fondement en dehors de lui-même. Ce chapitre kantien étudie le deuxième possible, le suivant le premier. Il doit exister un fondement externe au logos qui pourrait être recherché au sein de la physiologie dont l'objet est la vie.

Étudions donc ce possible ouvert sans s'interroger encore sur la nature de l'ouverture[166]. À ce moment, pour la première fois de sa critique, advient la comparaison avec l'animal[167]. Si l'architectonique est *« la théorie de ce qu'il y a de scientifique dans notre connaissance en général*[168] *»,* l'unité architectonique est impossible sans une cause finale, sans un schème qui pourrait en rendre compte. Il doit alors exister un germe (*generatio aequivoca*) comme pour les vers, un *monogramma*, un premier terme de toutes les causes finales qui rend compte des articulations du tout par accroissement quantitatif de ses parties rendant compte de son évolution[169]. L'*a priori* ne serait pas temporel puisqu'on peut venir l'arrimer à une physiologie qui elle-même n'est pas temporelle. L'*a priori* de la raison pourrait donc être appuyé sur l'*a priori* de la physiologie. Si c'est possible alors le logos ne pourra jamais être temporel sauf si justement il y a également une temporalité de la physiologie ou que la temporalité de la raison temporalise son objet qui est la physiologie elle-même (théorie de l'évolution[170]). Ou encore, enfin,

---

[166] C'est en effet la compréhension de l'ouverture du système qui doit donner la compréhension de sa fermeture et donc orienter la recherche de l'objet le moins éloigné qui pourrait être à son fondement premier comme possibilité de son objet même.

[167] Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, coll. La Pléiade, I, p. 1385 : *« Le tout est donc un système articulé* [...] *semblable au corps d'un animal auquel la croissance n'ajoute aucun membre, mais, sans changer la proportion, rend chaque membre plus fort et mieux approprié à ses fins. »*

[168] Kant, *Critique de la raison pure*, Gallimard, coll. La Pléiade, I, p. 1384.

[169] Ce raisonnement servira à F. Brentano pour poser son concept d'*intentionnalité*, comme cause de non-régression à l'infini de la *responsabilité*, in Aristote. *Les Diverses Acceptions de l'être*, Vrin, p. 154. Cette non-régression à l'infini provient de l'analyse de saint Thomas d'Aquin, ce par quoi, l'on comprendra que la notion d'intentionnalité a permis au christianisme de contrôler le développement d'une théorie de la connaissance jusqu'à Husserl alors que Kant avait expulsé cette intentionnalité, comme nous le verrons peu après.

[170] La théorie de l'évolution est déjà un possible métaphysique chez Kant. Il semble erroné de soutenir la thèse selon laquelle la théorie de l'évolution soit née de la constance empirique de l'observation ; on n'a trouvé dans le monde en soi que ce que l'on voulait chercher pour en constituer des phénomènes.

et ce sera notre thèse, sauf si la temporalité de la raison n'est pas la même que la temporalité de la physiologie (biologie), une métabiologie serait donc une négation fondamentale de la temporalité du logos qui n'arrive pas à se dégager de la conscience pour constituer son objet.

La première division de la physiologie opérée par Kant est celle du rationnel et de l'empirique. Division surprenante puisque, logiquement, la négation du rationnel n'est pas l'empirique, mais l'irrationnel[171]. Sa division saute d'un genre à l'autre, alors que l'introduction de la *generatio aequivoca* entérinait la division entre organique et inorganique. Une quatrième proportionnelle permet de comprendre que Kant envisage l'*a priori* du côté de l'inorganique, comme génération. D'où provient ce paralogisme raison/empirique ? Une des variables interprétatives de ce paralogisme est la religion, la division protestante entre foi et raison[172] ; comme la raison se charge du rationnel, il revient à la religion de prendre en charge l'irrationnel rendant impossible la fondation du rationnel par l'irrationnel du point de vue unique de la raison. Depuis cette division protestante, on ne cesse de croire que l'irrationnel est ce qui n'est pas rationnel alors qu'avant cette division l'irrationnel pouvait être rationalisable même si ce champ de recherche sera peu étudié pour des raisons théologiques[173]. La deuxième variable est philosophique et plus dogmatique, cette division entérine sa lutte avec l'empirisme. Depuis John Locke la sensation n'est pas irrationnelle, la sensation est rationnelle et il n'est nullement besoin de la nier pour faire advenir un sens véritable à la manière platonicienne. L'éloignement de l'empirisme au profit de l'idéalisme entraînera un retour de

---

[171] Opposition identique chez Kurt Gödel, cité dans un article de 1947 par Mario Livio [2009, fr, 2016] : *« Mais en dépit de l'éloignement de l'expérience des sens, nous avons une perception des objets de la théorie des ensembles, comme le montre le fait que ses axiomes nous semblent vrais. Je ne vois aucune raison pour laquelle nous devrions avoir moins confiance en cette sorte de perception, c'est-à-dire dans l'intuition mathématique, que dans la perception des sens ».* Pourquoi opposer sensibilité et raison au sein d'une théorie des ensembles ? Comment, en premier lieu, avoir des certitudes de la perception externe pour y chasser l'irrationalité ?

[172] Bernard Bourgeois, *L'Idéalisme allemand, alternatives et progrès*, Vrin, 2000, pp. 79-94.

[173] F. Nietzsche avance : *« Or toute l'histoire de la civilisation représente une diminution de la crainte du hasard, de l'incertitude et de ce qui arrive subitement. La civilisation c'est précisément d'apprendre à calculer, à chercher des causes, à prévenir, à croire à la nécessité. »*, in VP, II, §481, trad idem, p. 261.

l'irrationnel par l'esthétique (esthétique du jugement) qui conservera la trace de ce mouvement historique, comme si l'irrationnel voulait se signifier. Nous avons suivi l'intuition d'Alain Renaut[174], nous avons travaillé cette intuition chez Alfred Baeumler[175], nous avons circonscrit la dialectique, pour finalement comprendre l'importance de John Locke, que notre division entre *théorie de la connaissance* et *théorie des valeurs*, que nous présenterons peu après, entérine. L'empirisme de John Locke n'est pas un empirisme de la théorie de la connaissance, l'empirisme de John Locke était, à suivre notre compréhension historique, une tentative de scinder en deux parties le connaître, de donner une vraie *liberté* à la théorie des valeurs. L'homme contrairement au *cogito* cartésien, ne pense pas toujours et en tout temps ; l'homme ne construit pas sans cesse une théorie de la connaissance à la manière kantienne ; l'homme comme l'atome rayonne mais ne rayonne pas tout le temps, comme le disait Gaston Bachelard[176]. L'homme vit également dans sa théorie des valeurs qu'il modifie librement tout simplement. Hume fera tendre la théorie de John Locke vers une théorie de la connaissance sans prendre la mesure que la pensée de John Locke n'était pensable qu'en complément de la théorie newtonienne[177]. La philosophie de Hume sort déjà du *witz* anglo-saxon ou de la *consciousness*[178]. Mais cette

---

[174] Dans son introduction à la CFJ en GF notamment où il cite Baeumler à qui il a repris cette thèse, p. 16.

[175] Queue de comète des études nietzschéennes, l'ouvrage de Baeumler, *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIIIe siècle*, PUS, 1999, pose ce constat : *« D'où que l'on parte, de la psychologie ou de la logique, au XVIIIe siècle, tout converge vers la Critique de la faculté de juger. »*, p. 132.

[176] Je crois que c'est dans *L'Intuition de l'instant* lors de sa discussion avec Roupnel.

[177] Newton et Locke sont les deux faces d'une même monnaie, Newton tient les brides de la théorie de la connaissance, laissant à Locke celles de la théorie des valeurs.

[178] Le terme *consciousness* ne renvoie pas à la « conscience » française, comme l'admet Étienne Balibar, mais à « l'âme » grecque. Or, il n'est pas donné que l'âme grecque soit individuelle. C'est Locke qui l'enferme dans un corps subjectif qui serait le « sujet », comme l'Angleterre serait dans son étendue géographique : île, îlot, solipsisme. Locke suit encore Duns Scot qui défend une *individuation* subjective qui n'est rien d'autre que la preuve de l'*incarnation* divine. Il faudrait ensuite à partir de cette subjectivité tendre, par le langage, vers l'altérité nominaliste ou charitable (Guillaume d'Ockham). La vérité serait donc dans le langage (dans un système de signes, comme le prétendra ensuite l'empirisme logique), comme le verbe se fait chair, une vérité aussi ronde qu'une hostie. Nous maintenons la traduction de *consciousness* par *witz* puisque nous verrons que la notion de personne introduit fatalement une intention qui est une non-régression à l'infini de la responsabilité.

philosophie aura eu le mérite de rendre possible le dialogue entre l'empirisme et l'idéalisme de la scolastique. Nous rangeons donc l'empirisme anglo-saxon au sein de la théorie des valeurs et il reviendra alors de circonscrire les limites du concept d'analogie (catégorie de la relation chez Aristote, les relatifs chez saint Thomas[179]) qui fait un lien entre la théorie des valeurs et la théorie de la connaissance. Si l'irrationnel, au sein de la pensée germanique, s'est retrouvé au sein de l'esthétique du beau, comme un retour du refoulé, c'est bien effectivement qu'il avait été chassé de la théorie de la connaissance par Kant pour des raisons théologiques. Il fallait que la création continuée continue[180]. Troisièmement, c'est toute la place métaphysique d'un sujet dans son rapport au monde qui est en jeu ici. S'il existe, en effet, des philosophes qui rationalisent le monde en tendant vers l'objectivité alors le sujet (singulier) tendra vers la subjectivité par l'art comme si la philosophie n'était pas elle-même un art alors que c'est le dernier art né à Athènes, c'est-à-dire l'accomplissement parfait des autres arts… ! Or en quoi la philosophie serait-elle un art différent de l'art esthétique ? La

[179] Les relatifs chez saint Thomas sont le relatif selon la quantité (le nombre, l'égal, le pareil, l'identique), selon l'entéléchie, (agent-patient) et troisièmement selon la mesure qui pose des problèmes à tous. Nous n'avons pas pu encore introduire la mesure au sein de la théorie de la connaissance car il faudrait pour cela introduire un agent et un patient c'est-à-dire une analogie outillée. Pour introduire une analogie outillée il faut avoir une théorie de l'outil, pour avoir une théorie de l'outil, il faut avoir une théorie de la praxis, pour avoir une théorie de la *poïèsis*, il faudrait avoir un support de cette *poïèsis* qui serait l'homme, pour savoir ce qu'est l'homme, mais ce support introduirait le problème de l'interprétation, il faudrait introduire le langage, le langage nous ferait alors tendre vers la théorie des valeurs en introduisant la conscience, or la théorie de la connaissance se passe de la conscience, doit-elle alors se passer du langage ? C'est impossible. Il faudrait d'abord solidifier notre théorie de la connaissance en ses rapports avec la théorie des valeurs en introduisant le langage. Pour l'instant notre théorie est mutique et c'est la raison pour laquelle nous n'avons pas encore parlé.

[180] Citons Kant dans son appendice aux *Prolégomènes…* (§381) : « *On fait des Allemands la réputation d'aller trop loin que d'autres peuples en ce qui exige persévérance et application soutenue* ». Et, plus loin en §382 : *« Il semble même que le moment présent ne soit pas défavorable à la prétention que j'émets, car de nos jours en Allemagne, en dehors des sciences dites utiles, on ne sait pas trop à quoi s'employer qui ne soit pas un simple jeu mais une occupation sérieuse permettant d'atteindre une fin durable».*La pensée doit permettre la continuation de la création afin d'atteindre une fin durable par le travail et le labeur, alors viendra la récompense divine. En attendant, on ne trouve plus de place pour la liberté, pour l'art oratoire de la théorie des valeurs, pour le plaisir du dialogue comme découverte de l'autre en tant qu'autre, pour la vie comme forme non linéaire dessinée sur la bouche de l'autre, comme *gestalt* de la reconnaissance qui est au fondement de la reconnaissance de la théorie de la connaissance.

philosophie est un art comme un autre dans laquelle la subjectivité a toute sa place, comme le propose notre division entre théorie de la connaissance et théorie des valeurs. La théorie des valeurs n'est pas prisonnière de la théorie de la connaissance, elle a une autonomie *sui generis* qui peut lui permettre de nier même les connaissances les plus irréfutables et cela rend possible ainsi l'arbitraire de la croyance.

Pour en revenir au texte, on retrouve alors, à la fin de son raisonnement, les conséquences de ce paralogisme initial (III, 546). La métaphysique se divise en *physiologie transcendantale* et en *physiologie de la raison pure*. La physiologie transcendantale n'a pas d'ontologie car elle ne prend pas en compte les données du sensible, elle est alors proche de la mathématique, alors que la physiologie de la raison pure intègre une ontologie qui provient du sensible. La physiologie de la raison pure se divise, ensuite, en *physique (immanente)* et *hyperphysique (transcendante)*. La physiologie de la raison pure hyperphysique dépasse toute expérience. Elle rend compte de ce qui ne peut être observable. Kant peut alors conclure que ses objets sont Dieu et la cosmologie. Si donc l'on sort du paralogisme initial que nous avons dénoncé, on comprendra que la physiologie de la raison pure hyperphysique étudie non pas Dieu, mais ce qui n'est pas manifestable au sein du sensible, c'est-à-dire encore une *méta-physiologie*, que nous avons appelée méta-biologie, métabiologie qui devra se confronter à une méta-cosmologie[181]. La méta-cosmologie doit répondre à la question aristotélicienne suivante : le cosmos est-il un vivant ? Par l'absurde, la définition du sensible va procurer la définition du non-sensible, c'est-à-dire de l'irrationnel. Kant opère ensuite la division objectale du sensible en *sensibles extérieurs* qui ont une « nature corporelle », nature produite par la phénoménalisation de l'esthétique transcendantale et réductible à la physique et en *sensibles intérieurs* qui ont une « nature pensante » produite par la schématisation, réductible à une psychologie non

[181] Voir à ce sujet les recherches couronnées du prix de Nobel de physiologie et de médecine 2017, sur les rythmes circadiens des drosophiles. Les chercheurs Jeffrey Hall, Michael Rosbach et Michael Young ont montré, notamment, que les rythmes circadiens sont synchronisés à la révolution de la Terre. C'est cette recherche qui montre que cette problématique est la bonne.

empirique. L'objet de la métabiologie ne peut donc être réductible ni aux mouvements physiques observables, ni aux mouvements de la psychologie transcendantale non appliquée. La métabiologie doit venir s'arrimer à une schématisation transcendantale comme condition de sensibilité des mouvements non observables et non rationalisables au sein de la stricte raison ; elle doit donc rejoindre l'ontologie et l'ontologie première dont l'objet est le nombre en posant cette question : comment capturer sensiblement par la schématisation un mouvement irrationnel physiologique sans le ramener encore et toujours à un mouvement raisonnable physique ? Pour hypothétique que soit ce développement kantien, il n'en a pas moins délimité le champ de son « hypothèse », l'*a priori* pourrait venir s'arrimer à une physiologie pour lui en donner son fondement. Le logos n'est pas temporel puisque la physiologie en est son fondement. Quant à la deuxième hypothèse, qui consistait à avancer que la temporalité du logos était extérieure à son architectonique sans sortir du champ de la raison pure, la thèse selon laquelle *l'a priori* serait le produit d'une histoire, Kant avance :

> *« C'est bien pourquoi la métaphysique est aussi l'achèvement de toute culture de la raison humaine, et cet achèvement est indispensable. »*

On comprend alors que Kant retient pour l'instant cette deuxième hypothèse *historique* comme la plus valide pour « sauver les phénomènes », en application de la cause efficace donc et Hegel ne fera que suivre ses pas. L*'a priori* kantien est une aventure humaine, *l'a priori* kantien a donc une histoire. Le chapitre IV qui suit devait retracer l'histoire des emprunts de Kant afin de constituer sa synthèse générale. Mais quelques lignes seulement feront office d'un chapitre, Kant, n'opérant ses divisions qu'en dénotant la langue latine, s'est bien gardé de rendre à chaque philosophe ce qu'il lui revenait dont particulièrement Platon et Aristote. C'est alors naturellement que Hegel ne fera que platoniser le kantisme en étudiant la dialectique et que nous souhaitons l'aristotéliser en revenant au mouvement entéléchique qui « doit » bien rendre compte de l'achèvement souhaité. Enfin, avancer que le logos kantien a une histoire ne veut pas encore dire que le logos est historique par lui-même mais, au contraire, que l'histoire ne fait que révéler un

logos *a priori* par approximation constante, comme la copie tend vers le modèle, dira Kant, de manière incroyablement platonicienne. Car, en effet, on devra poser que le modèle est en dehors du champ de la raison, qu'il serait atteignable donc, également, par la voie religieuse. Mais les doctrines de l'émanation ont toutes sombré dans l'illusion transcendantale. On est donc en droit de se demander si cette quête platonicienne d'un modèle pur ne nous plonge pas dans une illusion transcendantale que la CRP devait détruire. Analytiquement, en effet, si le noumène est inactif, si le noumène comme matière n'est pas le moteur de l'évolution du logos, quel est ce moteur ? Le logos peut-il avoir un moteur de son évolution en lui-même ? C'est la question que posera la *Critique de la faculté de juger*. Le logos aurait bien une certaine excentricité que rend possible le *jugement de perception*, par opposition au *jugement d'expérience* (qui est contraint par le concept à revenir sans cesse à son état d'être que fixent les catégories), afin de lui permettre de se mouvoir dans le temps. Le *jugement de perception* prendrait donc en charge la contingence comme Dieu prenait en charge l'irrationnel.

Nous reviendrons sur cela peu après, contentons-nous ici de reprendre notre tripartition. Puisque l'*a priori* a une histoire, il y a bien une histoire possible du logos. Nous avons affirmé, et c'est notre apport à la métaphysique, que, au sein de la brisure entre Ioniens et Hellènes (Doriens), ont été *reconnus* deux mouvements irrationnels que sont le mouvement dialectique et le mouvement entéléchique. Nous retrouvons donc la séparation entre logique transcendantale et dialectique transcendantale (C). La dialectique transcendantale porte sur des propositions apparemment vraies, à la différence de la logique transcendantale qui porte sur des propositions vérifiables. Mais la situation de *meson* entre l'esthétique et la dialectique de la logique rend possible deux choses. La première est la possibilité de constituer une logique de la dialectique (2) afin de montrer en quoi la dialectique n'est pas vraie. Ce que nous nommons depuis le début de ce travail : l'Idéologie. C'est le champ de constitution logique du *mouvement dialectique*. La seconde est la possibilité de rationaliser l'esthétique

transcendantale (1) : c'est le champ de constitution logique du *mouvement entéléchique*.

Schéma 1 : Tripartition du logos kantien

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Si donc nous soutenons que le logos kantien est identique au logos grec, se lève une question délicate : En quoi l'histoire participe de la constitution d'un logos qui n'évolue jamais ? Si le logos kantien est le logos grec, comment comprendre la durée de l'intervalle constitué ? Où donc loger l'histoire philosophique ? C'est la question fondamentale posée par le nazisme, la question du monogénisme de l'être conçu et de sa contingence perçue. Et nous disons que la philosophie de Heidegger a fondamentalement participé à cette thèse monstrueuse et que notre travail va dans le même sens, apparemment, car nous participons à ce retour à l'idéal grec. Cette question provient, encore une fois, du protestantisme et le nazisme n'en a été qu'une réponse politique[182]. C'est la confusion entre *l'herméneutique formelle* et l'*herméneutique sacrale* qui a permis le développement de telles thèses. En effet, à s'arc-bouter sur la *Genèse*, l'herméneutique de type platonicienne finit par croire aux fondations premières. Il y aurait un récit du commencement, le récit philosophique doit alors reprendre ce modèle de récit du commencement (*Grundproblem* chez Heidegger[183], *Grund und Boden* chez Hegel[184], *l'a priori* chez Kant), c'est l'idéologie de l'éternel retour, l'idéologie d'un retour à la Grèce antique comme fondation première. Il faudra donc montrer, *historiquement*, pour ne pas que l'être *dévale* sur cette pente dont le *terminus* est le nazisme, que le récit du commencement est lui-

[182] Eliza-Marian Butler, *The tyranny of Greece over Germany. A study of the influence exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge Press, 1935 (2012).
[183] Au cœur du Dasein, comme Dasein, partout dans l'œuvre.
[184] Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000, p. 241.

même le produit d'un logos constitué, qu'il ne peut y avoir de récit du commencement, au sein de la théorie de la connaissance, alors que la théorie des valeurs ne peut se passer de récits mythiques sinon ce dernier ne pourrait faire advenir de politique possible[185]. Il reste, *logiquement*, qu'en ayant reconnu deux mouvements irrationnels au sein du logos, nous faisons taire les critiques, en ce que ces deux mouvements introduisent le temps au sein du logos lui-même, comme moteur de sa temporalité même. En effet, les deux mouvements irrationnels, logés au cœur du logos, sont la condition *a priori* du temps de l'histoire, indépendamment de la contingence physique. Ces deux mouvements souhaitent soutenir la thèse selon laquelle *l'a priori* est temporel et donc que l'*a priori* n'est pas le siège sur lequel la raison repose ; ou alors ce siège est en mouvement et c'est la raison pour laquelle on le retrouve dans la contingence historique et donc dans le futur. Il ne peut donc exister de fins de l'histoire sans du même coup mettre une fin au logos lui-même. Il n'y a pas de possibilité de fins du temps sans effacement de la raison elle-même, toute autre thèse ne peut être qu'Idéologique désormais. Ensuite, avant d'aborder le premier mouvement irrationnel qu'est le mouvement dialectique, il nous faut revenir à cette question lancinante qui parasite la bonne compréhension de ce travail : quel est le *critérium* qui sépare une Idéologie d'une métaphysique ? Cela nous permettra d'aborder la *Critique de la faculté de juger* kantienne avec un arsenal épistémique à la hauteur de cet écrit. Nous allons voir que cette interrogation qui planait sur nos développements comprenait en elle-

[185] C'est l'erreur fondamentale de Nietzsche que de confondre la théorie de la connaissance et la théorie des valeurs. Car si ce dernier a bien compris qu'il fallait en finir avec cette question du *Grund* (*gründlich*, fondamental, le fondement en allemand) au sein de la théorie de la connaissance, cela n'entraînait nullement que la théorie des valeurs dût pénétrer dans l'*unter-grund*, dans le *chaos*, de la même manière. Il est tout à fait contingent que sa myopie l'entraîne dans le rapprochement entre l'*unter-grund* et l'*untergründlichen* proche de l'*Abgrund*, faisant de lui-même un « attrapeur de rats ». Il faut bien avouer, à ce sujet, que Freud raflât la mise avec un glaucome moins handicapant en mettant en exergue de sa *Traumdeutung* cette citation de Virgile (*Énéide,* VII, v. 312), qui venait peut-être de Jacob Bernays : *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo* (*Si je ne puis fléchir ceux d'en haut, j'ébranlerai l'Achéron*). Nietzsche maintiendra la notion de flux, ne franchissant jamais l'Achéron (comme flux liquide) alors que Freud frôlera la révélation grâce à un souci méthodique digne des plus grands éloges. Cf. Blondel, Éric, « Critique et généalogie chez Nietzsche ou Grund, undergroud, abgrund. » *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 189, n° 2, PUF, 1999, pp. 199-210, p. 206.

même le *critérium* de la division entre mouvement entéléchique et mouvement dialectique. Nous avons donc dû rédiger deux fois ce travail afin que la forme s'intègre au fond dans un récit apparemment cohérent mais qui est oiseux, du point de vue logique, puisque nous y avons rajouté la conscience *après-coup*.

Abordons donc la philosophie de Platon comme récit fondateur de l'Idéologie en se posant cette question : comment *reconnaître que* le monde créé n'est pas le monde réel ? Il faut analyser le geste fondateur de Platon dans son *Timée*. Platon est d'abord idéaliste, comme Kant, en ce qu'il pose un tout antérieur à ses parties. Il entreprend de penser la sphère à l'aide d'une pyramide ou plutôt du tétractys de Pythagore. Pourquoi fonder un monde sur la géométrie et ne pas reprendre la *peri phuseos historia* ionienne qui constitue un monde fiable[186] ? C'est le geste de défense de la *pureté* hellénique contre l'*ionisation* du monde. Platon construit une mythologie qui rattache la culture hellénique à la culture égyptienne pour contrer cette *ionisation*. Dans le *Timée* (22c), il avance que les habitants de la ville de Saïs aiment les Athéniens et qu'ils prétendent que les Grecs et les Égyptiens ont la même origine (21e)[187].Cette falsification historique entraîne Platon dans la fondation d'un nouveau type de discours, l'*Idéologie*. Le prêtre égyptien dit également à Solon qu'Athènes était grandiose avant un déluge, mais que tout cela est relatif car il y a eu plusieurs déluges alors que les Athéniens n'en connaissent qu'un seul ce qui fait que le monde est entraîné dans des cycles où des nations brillent lorsque d'autres s'éteignent. Or, en appuyant le savoir sur la géométrie, géométrie qui est née en Égypte, ce que les Athéniens savaient de source sûre[188], Platon souhaite arrimer définitivement le monde hellénique sur le monde égyptien afin d'anéantir la conception du monde ionienne[189]. C'est le projet du *Timée* qui veut rendre justice à Solon. Si Solon avait bien écrit

[186] Gérard Naddaf, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.

[187] Même l'hypothèse hyksos ne donne aucune validité à cette hypothèse puisque si les Hyksos régnaient en Égypte, ils n'étaient nullement Égyptiens.

[188] Paul Tannery, *La Géométrie grecque*, Georg Olms, 1887, p. 121. Les Égyptiens sont appelés alors les *harpénonaples*, les arpenteurs.

[189] Eudème de Rhodes, *Histoire de la géométrie*, Fr 133. Aristote, *Métaph.* A, 1, 981b 23-24.

son livre de géométrie, à partir des connaissances rapportées d'Égypte, les Athéniens n'honoreraient pas les poètes ioniens comme Homère (21d)[190], n'interrogeraient pas le ciel par trop de curiosité[191], n'utiliseraient pas toutes ces techniques venues d'Asie Mineure qui éloignent de l'être[192] et les robes phéniciennes ne seraient pas à la mode dans les rues principales de la ville. Et, plus encore, ils n'auraient pas autorisé la concession d'Éleusis, ce qui sera l'acte de déclenchement de cette guerre culturelle. Noblesse de rang ne se couche point[193]. Nous allons d'abord montrer que « celui qui a de larges épaules » politiques a quelques faiblesses théoriques. La première, est sa maîtrise du tétractys dit de Pythagore, qu'il ne connaît visiblement que par « ouï-dire », ce qui confirmera le mythe de la rapine[194]. Ensuite, il conviendra de rechercher la structure idéologique qui sous-tend une telle entreprise de *purification* épistémique de la pensée hellénique pour laisser se déployer le monde ionien qui constitue le monde grec lui-même, par symphyse avec le logos attique. Si Platon cherche à constituer un savoir *more geometrico* pour arrimer la culture hellénique sur la culture égyptienne, il ne le peut qu'à partir de la géométrie de son temps. La géométrie est une métrique de la Terre, la Terre (*γῆ*, *gê*) et la mesure (*μέτρον*, *métron*).

[190] Jean-Luc Périllié situe bien le nouage de l'héritage grec dans le conflit entre Platon et Homère, il reprend également la notion de conglomérat hérité, mais, prenant son élan de l'héritage dorien, il n'arrive pas, selon nous, à identifier précisément pourquoi Homère et Héraclite sont pris pour cible. Ils ne le sont que d'être qualifiés d'ioniens par Platon, c'est-à-dire que ce sont des pseudo-grecs par rapport aux « brillants » Doriens, cf. « Les héritiers de Socrate. Le testament du Phédon», in *Qu'est-ce qu'un héritage ?*, Sylvain Camilleri et Cédric Chandelier dir., Zéta books, 2009, pp. 33-62, p. 47.

[191] Les Grecs nommaient les astrologues, les *météorolesches*, cf. Plutarque (*Vie de Nicias*, 23), « *... le peuple ne pouvait lors endurer les philosophes traitant des causes naturelles, que l'on appelait alors météorolesches, comme qui dirait disputant des choses supérieures qui se font au ciel ou en l'air, étant avis à l'opinion commune qu'ils attribuaient ce qui appartenait aux dieux seuls à certaines causes naturelles et irraisonnables, et à des puissances qui font leur opération non par providence ni discours de raison volontaire, mais par force et contrainte naturelle* ».

[192] Cf. Tome I, p. 195.

[193] Nietzsche a eu une formule heureuse : *« Le philosophe protège et défend la patrie. Or, depuis Platon, le philosophe est en exil et conspire contre sa patrie. »*, in *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, opus cité, p. 218. Platon a conspiré toute sa vie contre les cités ioniennes justement pour protéger l'harmonie athénienne qu'il voulait dorienne. C'est cette défense de la cité athénienne qui explique sa haine incommensurable des penseurs ioniens ; discuter avec des Ioniens n'est pas possible ce sont des « furieux » comme Ulysse, comme il est dit dans le *Théétète*.

[194] Cf. notre tome I, p. 157.

La Terre étant considérée comme sphérique, la métrique devra réussir à constituer la sphère elle-même. Depuis les travaux sur les éclipses des Ioniens, travaux sur lesquels nous reviendrons, le monde est reconnu comme sphérique. Or, la figure du tétractys est la seule figure qui devra tendre vers une sphère, car c'est la seule figure parfaite de la totalité connue à son époque[195]. Platon va donc constituer un monde avec un tétractys[196].

Schémas 2: structure tétractystique de l'Idéologie utilisée dans le *Timée*:

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Ouverture du tétraèdre (découverte de la *dunamis* comme volume en mouvement), le sommet du tétraèdre se déploie en ouvrant les 3 faces à partir du sommet :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

[195] Archimède écrira peu après son *De la sphère et du cylindre*, ouvrage qui démontrera qu'il est possible de calculer l'aire et le volume d'une sphère. C'est grâce à ces deux figures géométriques que Cicéron retrouvera sa tombe sur laquelle étaient dessinées ces deux figures géométriques.

[196] Les hégéliens français ne disent mot sur la constitution du système hégélien qui est appuyé sur cette figure. Ils dénient toute forme d'irrationnel au savoir pour mieux en trouver le fondement rationnel. Aussi, le plus simple est de se rapporter au site internet www.hegel.net, qui reconstitue l'œuvre de Hegel à partir de cette figure. Le retour de cette problématique ne se retrouve actuellement que dans les études sur Empédocle, problématique introduite par Olivier Primavesi le 19 octobre 2002, selon Marwan Rashed in *La Jeune Fille et la Sphère, Étude sur Empédocle*, PUPS, 2018, p. 59, note 43.

Reconstitution des volumes « platisés » mais qui demeurent des volumes

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Nous pensons donc que le tétractys, au masculin pour dire qu'il est en mouvement ou au féminin pour rendre compte de cette figure dans un plan en deux dimensions, rend compte du locus 5 du *Timée* pour reprendre les divisions de Bernard Vitrac. Maurice Caveing, Luc Brisson et Bernard Vitrac n'ont pas reconnu l'utilisation du tétractys dans ce locus 5 du *Timée* (55c5, 55c6) et, en général, il n'est pas possible de reconnaître ce que l'on ne connaît pas pour revenir à l'aporie de Ménon[197]. Plus encore, il n'a pas été démontré que le locus 5 était la condition de présence des locus 1 à 4. En effet, dans la mesure où le locus 5 constitue les éléments, si ce locus est faux, les quatre autres locus n'ont plus de raison d'être. Plus encore, le discours théâtral lui-même du *Timée* est structuré par le tétraèdre qui détermine donc la linéarité du signifiant. Le tout constitué par le groupe mis en scène doit être à l'image du tout retenu pour en rendre compte, ce qui ne va sans rappeler le développement aristotélicien du fragment 385 de Rose[198].

[197] Bernard Vitrac, « Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue de l'historien des sciences », *Études platoniciennes*, 2006, 2, pp. 11-78.
[198] Aristote, fr. 385 de Rose : *« Ils se sont répartis en quatre phulai, imitant par là les saisons de l'année. Chacune des phulai est divisée en trois parties, pour former un ensemble de douze parties, comme les mois de l'année. Ils appellent ces parties*

C'est un entre-soi du monde à l'image du monde, c'est donc un entre-soi du monde qui dit tout le monde, les autres ne sont d'aucune utilité. Nous voilà plongé dans un discours théâtral de type aristocratique… Socrate dit donc au début du récit qu'ils ne sont que 1,2,3 et que le 4e personnage doit être là pour commencer. Le 4e personnage n'est autre que le volume du tétraèdre, volume du tétractys à rechercher et Timée ne prendra cette place que par défaut. C'est donc lui qui prendra la parole comme parole révélante de la structure de l'échange. Timée ne prend cette place que par défaut puisque prendre la parole c'est toujours prendre la parole à un autre, il faudrait donc cinq personnes pour constituer un tétraèdre, on n'aurait plus le volume du tétraèdre, Timée remplace donc une autre personne, il prend une place vacante qui n'est que l'image de cette personne. Sa parole est donc l'image de la voix qui porte cette parole. Voyons donc, ensuite, se développer son argumentation révélante. Le triangle isocèle est le plus beau. Les quatre éléments (feu, terre, eau, air) sont produits par quatre triangles de ce type qui s'articulent les uns aux autres. Un seul de ces triangles est isocèle, les 3 autres sont en mouvement. On ne peut pas reconstituer la figure obtenue par réunion, ces 4 triangles naissent en même temps et cette constitution est irréversible. Ce qui signifie que c'est la structure de cette figure qui garantit l'essence de chaque triangle. Trois triangles sont issus du triangle isocèle premier qui sont alors dits « relativement » plus petits. Ensuite Platon constitue les 5 solides dont seul le cinquième forme l'univers. Ce cinquième solide est le tétractys que Platon attribue à la Terre. Cela pose-t-il un problème ? Oui dans la mesure où Platon pense les volumes dans un plan en deux dimensions et qu'il prétend ensuite rendre compte d'une structure en 3 dimensions qu'est la sphère. Faisant la démonstration sur une surface plane, il ne perçoit pas qu'il n'a constitué que la moitié d'une sphère, que la moitié du monde ! Et de conclure comiquement : *« Par suite, en attribuant cette forme à la Terre, nous restons dans la vraisemblance* […]*»* .Dès lors, nous ne comprenons plus du tout sa conception de la *dunamis*, sa *dunamis* n'est que

---

trittues et phratrai. Trente genê forment une phratria, de même que trente jours forment un mois. »

l'apparence (existentielle) du mouvement tétractystique et non pas l'ouverture du tétraèdre qui est la *dunamis* de la substance elle-même, la *dunamis* de l'être. Il convient de reproduire cette ouverture sur l'autre face du tétraèdre pour nous procurer une figure géométrique qui constitue le monde géométrique lui-même, l'octaèdre déplié doublement, la figure la plus proche de la sphère. Rappelons que cette figure devait tendre vers la sphère pour nous donner un monde, une copie du monde. Doués de mouvement les trois volumes inférieurs vont tendre vers le bord de la sphère théorique par la méthode d'approximation constante. La deuxième ouverture va constituer le monde lui-même, monde qui sera constitué de 2 tétractys[199]. La figure obtenue semble également coupée en deux car il y a 2 tétractys. Cela semble problématique dans la mesure où la figure du tétractys devait être parfaite et se suffire à elle-même. En fait, si l'on sort du plan en deux dimensions, la figure du tétractys n'est plus valide. Le discours du *Timée* est donc géométriquement faux mais il révèle la structure du faux, c'est-à-dire la structure de l'Idéologie elle-même et c'est en cela qu'il est précieux. Il est géométriquement faux car si l'on doit prendre deux tétractys pour constituer une sphère, on double le nombre des éléments, on ne peut plus alors reprendre la quadripartition élémentaire : feu, air, eau, terre. Géométriquement, il faudrait alors ouvrir l'octaèdre aux deux sommets à la fois, mais, dans ce cas encore, on obtiendrait toujours deux tétractys collés par leur base. Il y a un problème de passage de la deuxième dimension de l'espace à la troisième. On peut également démontrer cela avec l'a-a-rytmétique :

- A-a-rythmétique : *dunamis* de la forme tétractystique.

Le principe de discrétion découpe une unité en deux parties. On répète l'opération 5 fois, on obtient alors les cinq dyades suivantes : (1,2) (3,4) (5,6) (7,8) (9,10). L'itération introduisant du temps, on semble donc obligé d'écrire cette série numérique comme suit :

[199] Il existait dans la mystique la mémoire de deux tétractys mais nullement le contenu explicatif. L'hypothèse a été formulée aussi par Marwan Rashed au sein de la philosophie d'Empédocle, mais dans une autre perspective que la nôtre, opus cité, pp. 60-62. Cf. également, Luc Brisson, Salomon Ofman. « The khôra and the two-triangle universe of Plato's Timaeus », *Apeiron A Journal for Ancient Philosophy and Science*, De Gruyter, 2021, 54 (4), pp. 493-518.

1,2,3,4,5,6,7,8,9,10. On présuppose donc que le temps est linéaire afin de constituer une série numérique :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Mais on peut également introduire du temps circulaire en introduisant la latéralité :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

On obtient alors deux groupes de nombres, les pairs et les impairs :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Mais ce n'est que la latéralité horizontale, on rajoute donc la latéralité verticale :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Il ne reste donc qu'à rajouter la profondeur, on obtient alors unoctaèdre :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

La latéralité horizontale donne (1,2).

La latéralité verticale donne (3,4).

La latéralité de la hauteur donne (5,6).

En introduisant donc la latéralité dans les 3 dimensions, on obtient un octaèdre. C'est la latéralité qui propulse le produit de cette latéralité dans le temps circulaire. Mais ce n'est pas le plus important, si l'on regarde l'octaèdre, il semble, comme pour l'autre figure constituée, issu de 2 volumes identiques, de deux tétraèdres collés par leur base. Si bien que l'on a l'image d'un point de l'autre côté de la base sauf pour les 4 angles qui constituent la base commune. Ces 4 angles sont en fait la superposition de deux points et pour sauver les phénomènes, on pourrait dire qu'ils pourraient être les 4 éléments. Chaque élément aurait donc son être et son image confondus et c'est en cela qu'ils seraient des éléments substantiels. On croit que ces 4 points sont des points alors que ce sont deux points confondus, le point et son image sont en un même lieu, ce qu'Euclide prendra pour un angle, contrairement à Aristote. Mais la définition de l'angle n'est relative qu'à la mesure possible de cet angle. La définition de l'angle géométrique est donc existentielle et non-substantielle. Ce n'est pas parce que l'on a *toujours et en tout temps* un angle que l'on a la définition de l'angle. De la même manière, et nous utilisons un mouvement circulaire pour retourner à l'origine, Euclide fonde sa géométrie sur le segment car seul un segment peut permettre d'introduire la mesure. Sans segment, il n'y a plus de mesure possible, et donc plus de géométrie euclidienne. Il y a une cause finale dans son modèle qui est l'introduction de la mesure par l'équerre, l'introduction de l'outil humain. On est très, très loin des mathématiques pythagoriciennes et donc très loin de la compréhension aristotélicienne de la mathématique ! Pourquoi donc les figures obtenues semblent toujours le double de la figure qui la constitue ? Pourquoi le monde constitué semble toujours le produit de deux mondes identiques ? C'est la latéralité qui introduit, dans le monde, cette apparence symétrique. Voici l'acte d'introduction de la latéralité :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Avec un temps linéaire, on considère que le point A initial sera divisé en deux. Il y aurait donc deux mouvements linéaires, l'un qui part à droite et l'autre qui part à gauche (les + et les -, selon le temps linéaire). A tend vers un autre qui est B à droite et A tend vers un autre qui est C. Il y aurait donc 2 infinis qui cherchent à se rejoindre infinitésimalement mais qui ne peuvent le faire pour constituer le monde en 2 dimensions. À l'infini, le mouvement de droite va frôler le mouvement de gauche[200]. L'un va donc passer au-dessus de l'autre pour donner une parallèle, une troisième dimension, c'est-à-dire un monde parallèle ou Idéologique. C'est le mythe de la caverne comme fondement Idéologique récité.

Schéma 3 : nouage de la *distentio animi*:

Schéma non dipsonible dans la version ebook

C'est un monde Idéologique, mais ce monde est nécessaire pour rendre compte de la contingence du monde. Ce que l'on va comprendre en introduisant le référent qui positionne la latéralité. En effet, il faut trouver un référent extérieur pour savoir ce qui va en avant et ce qui va en arrière. Aristote ne voulait pas introduire la latéralité pour cette raison dans son *Du ciel*. La latéralité est en effet toujours relative à un référent, ce qui est à gauche pour moi sera à droite pour l'autre[201].Un observateur voit un mouvement passer de droite à gauche quand un autre observateur, placé en face, voit ce mouvement passer de gauche à droite. Donc pour qu'une série mathématique soit possible, il faudrait qu'elle soit dans le monde lui-même ou dans un autre espace que celui de l'homme et surtout pas dans l'homme qui introduit de la latéralité avec

200 En géométrie non-euclidienne, c'est-à-dire cette géométrie qui n'est plus prise que dans le mouvement linéaire de l'ancienne physique. De fait, ceci n'est possible qu'au sein du modèle du tourbillon que nous allons exposer ensuite.

201 *Du ciel*, II, 2, 284b 5 – 286a. Aristote admet, en outre, que l'on ne peut introduire la latéralité que sur les substances animées, justement car il fait le constat que les êtres animés ont tous la latéralité. À l'horizontal, tout animal a un avant (la tête) et un arrière (postérieur). L'arrière de l'animal est dit « postérieur » car il se meut par l'avant. Aucun animal, en effet, ne se meut par l'arrière. L'ensemble des animaux est construit pour vivre en physique. Il n'y a pas de vivant qui pourrait vivre en logique.

son corps. Pour moi je tends vers le négatif, pour toi je tends vers le positif et inversement. Pour casser la symétrie, il faut donc que l'un admette de changer son référent et qu'il se range du même côté que l'autre. C'est la dialectique du maître et de l'esclave de Hegel au niveau anthropologique. Mais ni l'un ni l'autre ne veulent changer de référent car l'un ne veut pas rentrer dans l'autre et l'autre ne veut pas entrer dans l'un. La latéralité du corps rend impossible cette dialectique, toujours ce qui est à gauche pour toi sera à ma droite pour moi. Je ne suis pas toi, je n'étais pas toi et je ne serai jamais toi ; je ne suis pas même. Substantiellement un homme, qu'il soit esclave ou non, restera un homme, la situation de l'esclave est contingente. La recherche de *l'en soi* sera donc nécessairement une tentative de soumission de moi à toi. Tout serait donc si relatif dans ce monde constitué par la latéralité ? Oui car notre corps nous fait croire que l'on peut constituer un groupe (différent) qui ne soit pas même alors que cette constitution même est un aveu du même, l'aveu que nous avons tous un corps et que ce corps sera toujours ce qui nous fait autre pas-même. Alors comment tirer des constances dans ce monde ? Il suffit d'utiliser la mesure afin de constituer des *grandeurs négatives*[202] avance Kant au début de ses recherches métaphysiques, ce sont les *valeurs* du monde qui seront toujours relatives. En constituant des valeurs, des Idées pour le dire comme Platon, l'homme ne semble être à la mesure du monde qu'il constitue que dans la mesure justement où il a introduit la mesure pour mesurer le monde. La mesure peut être tirée, analytiquement, par l'outil de mesure ou synthétiquement par la constance empirique. Ce sont les deux modes de production de la norme comme figure de la contingence *valorisée*. Ensuite, le débat sur les normes se fera avec la dialectique. Mais de monde en soi, il n'en sera plus question, c'est une construction du monde Idéologique qui ne pourra plus rejoindre le monde et qui insistera sur son arbitraire fondation, comme le fera Nietzsche. Il y a donc deux théorisations du monde, une théorisation du monde idéologique appuyée sur des valeurs relatives, des *norme-idées*, tirées

[202] Kant, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, opus cité, pp. 251- 299.

analytiquement de la mesure ou *synthétiquement* par la voie *trial & error* (la constance empirique). C'est une théorisation du monde *appliquée* qui est aux prises avec le pouvoir comme affirmation qu'une norme serait plus valable ou plus efficace pour comprendre le monde. En revanche, la *théorisation pure* du monde (ou théorie de la connaissance) s'appuie sur la reconnaissance d'un logos historique, comme nous l'avons constaté en étudiant le système kantien. Nous dirons ensuite que la théorie de la norme (Idéologie) s'appuie, dans son fonctionnement, sur la conscience initiale, alors que la théorisation pure se passe de la conscience pour fonder ses unités et ses relations. C'est la clôture du tout qui va alors entraîner la conscience du monde. L'une part du *noumène positif*, introduit par la conscience, qu'il convient de négativer, l'autre part du *noumène négatif*, qu'il convient de positiver. Et ce n'est qu'au terme de la constitution de ce tout que la conscience apparaît, comme liaison fiable avec le monde qui nous entoure. On trouvera ci-après le schéma de ces 2 constitutions du monde :

Schéma 4 : la logique du mouvement dialectique

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Reste à comprendre pourquoi l'on peut ouvrir un tétraèdre et un octaèdre. Quelle est la *dunamis* qui rend une théorie de l'être (figure fermée) en tant qu'étant (figure s'ouvrant) possible (figure ouverte) ? Quelle *dunamis* ouvre l'être pour le faire devenir un étant ? C'est-à-dire, qu'une fois l'être ouvert, il est pris par l'espace-temps et nous ne pouvons le reconstituer que par ses volumes, dont le volume des volumes est *l'Esprit Absolu* ou Dieu si l'on veut historiciser cette question. Pourquoi le nombre, de la même manière, doit-il être le produit de cette *dunamis* ? Pourquoi le nombre est-il le produit d'une ouverture ? Ce n'est plus la question de la *dunamis* de la contingence qu'introduit la mesure pour quantifier par cette mesure une figure géométrique (Euclide), ni la *dunamis* de l'animation d'un tétractys qu'analysera Platon (*Timée*), ni même la dynamique de la physique plus tardive, mais *la dunamis de l'être lui-même dans son chemin d'étatisation non encore étatisé par l'espace-temps*. D'abord pourquoi cela serait-il nécessaire ? Nous l'avons répété à de multiples reprises, si l'être pensé n'était pas le produit d'une *dunamis* il ne pourrait *reconnaître* la *dunamis* physique, la *dunamis* de la contingence. L'ouverture de l'être est la question métaphysique première, la question pythagoricienne par excellence. Toutefois, et cela est fondamental pour comprendre notre perspective, ma conscience semble piégée pour affronter ce problème car elle ne porte son office que sur des étants et il est déjà trop tard pour elle. La conscience doit alors interroger la *phantasia*. La *phantasia* répond, elle, qu'elle ne perçoit le mouvement que par l'intermédiaire de la sensation et donc que par l'intermédiaire de l'espace-temps. Elle ne peut percevoir d'autres mouvements qui ne soient pas de cette nature car elle est liée, par nature, à la sensation externe, tant dans la philosophie kantienne que dans la philosophie aristotélicienne qui la précède. Alors disons, par défaut, que nous avons là quelque chose d'irrationnel auquel nous ne pouvons accéder. Nous ne pouvons donc qu'étudier la manifestation, non-manifestable dans l'espace-temps, de cet être qui produit des mouvements conceptualisables en devenant un étant non encore ceci ou cela dans l'espace-temps. Ces deux mouvements, sont les deux mouvements irrationnels énoncés : le mouvement dialectique et le

mouvement entéléchique. Si nous percevons ces mouvements, c'est que nous nous trompons, c'est la raison pour laquelle, nous devons exclure la conscience afin d'étudier de tels mouvements irrationnels. La conscience, répétons-le, ne fait que manifester ce qu'elle est. Elle ne permet pas de comprendre l'essence du mouvement, elle ne cesse de nous renvoyer à son existence qui n'est existante que parce que la conscience existe[203].

[203] Mettons entre parenthèses ce passage d'un point de vue logique. Si toutes les formes sont des formes issues de la sensation alors elles ne peuvent être que combinées et l'univers logique n'est qu'un possible des possibles purs. La création n'est que visible, au niveau de l'économie du savoir, ce n'est qu'un moyen de gagner du temps qui ne nous intéresse pas. La logique semble donc être confinée dans un univers qui n'est que l'univers du sujet pensant qui ne peut s'absenter. Or la logique dit au contraire qu'il existe plusieurs univers auxquels nous pouvons accéder par d'autres biais que l'imagination, par d'autres truchements que la *phantasia*. Si le mot n'était pas constitué d'une image mentale alors l'on pourrait dire que la logique pourrait progresser à l'aide du langage. Mais ce n'est définitivement pas le cas, quel que soit le langage sélectionné car toute unité langagière est dénotée dans la mesure où sa dénotation ne peut être infinie, comme l'envisage le Stagirite. Par défaut, on dira donc que puisque les cinq sens et le langage ne peuvent nous aider au sein de cette enquête, il ne restera plus que le nombre et un nombre particulier, le nombre irrationnel, qui achoppe à se saisir d'une image mentale. C'est parce que le nombre irrationnel achoppe à se saisir du réel, représenté ou outillé, qu'il nous montre la voie inobservable de la tension nouménale vers le réel. Enfin, la circulation historique entre les « logos » ne nous intéresse qu'en tant que cette circulation devrait manifester des modes de circulations non-historiques entre les univers. Les modes de circulation entre univers sont inconnaissables. Mais ce sont pourtant ces modes qui doivent nous faire pénétrer dans un autre univers.

I-4) L'Idéologique : constitution a-logique du mouvement dialectique (2[204])

Il y a un mouvement dialectique dont la logique souhaite se saisir. Ce mouvement dialectique est présent dans l'histoire de la pensée, il possède donc une certaine consistance qui ne peut être déniée. La logique va donc analyser ce mouvement afin de déterminer s'il peut entrer en son sein ou bien s'il doit rester dans l'histoire, rangé sous la coupe de la faculté de juger générale kantienne. S'il reste dans l'histoire, comme histoire, alors ce dernier passera à un statut inférieur qui est l'analyse du contingent, il ne pourra plus servir afin de penser la substance elle-même. Au regard de la question du temps, la dialectique ne pourra plus dire ce qu'est le temps mais seulement ce qu'est le *changement*, du point de vue de l'existence qui est toujours *valorisée*. Afin de penser cet objet, comme tout autre objet, la logique va rechercher deux choses : le tout, l'ensemble, et les parties, les éléments. Est maintenu, en effet, en son sein, le neuvième axiome d'Euclide qui indique que la partie est nécessairement inférieure au tout. Si cet axiome n'était pas retenu, alors on ne rechercherait pas des parties séparées et distinctes du tout. Si donc l'*a priori* kantien a été historicisé, comme nous l'avons montré, si le logos kantien est bien le logos grec, alors le neuvième axiome d'Euclide lui-même est entraîné dans le temps. Le neuvième axiome d'Euclide ne dit pas que la partie est *nécessairement* inférieure au tout mais que le tout se constitue *toujours et en tout temps* à partir de ses parties. C'est la structuration même de ce tout qui prouve que la partie est bien une partie de ce tout. Si nous n'arrivons pas à constituer un tout, à partir de parties, alors ces parties seront les parties de rien, elles ne pourront plus être rapprochées l'une de l'autre par la *reconnaissance*. On qualifiera d'idéaliste la conception selon laquelle le tout est antérieur à ses parties et de logique le respect du neuvième axiome d'Euclide historicisé. En effet, si la substance est permanente la partie est *toujours et en tout temps* inférieure au tout, mais logiquement il convient de démontrer que le tout peut être constitué. L'idéaliste pose

[204] Cf. Schéma 1.

toujours et en tout temps que le tout précède les parties, ce qui ne semble plus compatible avec le logos historicisé que nous défendons. Afin de prouver le contraire les idéalistes devront prouver que le logos kantien n'est pas le logos grec. Nous avons situé l'*idéalisme* kantien de *l'a priori* à la mise en place du principe XIII, tiré de la physique de Newton[205] :

> *« Les substances finies, en vertu de leur seule existence, n'ont aucune relation entre elles et n'entretiennent de commerce mutuel qu'à la condition d'être maintenues par le principe commun de leur existence, l'entendement divin, conformément à leurs relations respectives. »*

La *pétition de principe* du kantisme consiste à partir du monde comme totalité pour penser le principe de la totalité logique. Mais la logique doit, au contraire, prouver que la totalité, prise comme totalité, est bien une totalité. En quoi la totalité du monde est-elle une totalité logiquement ? Parce que Dieu existe, est-il une raison ? Parce que la substance est permanente, même sans l'idée de Dieu, est-il une administration de la preuve du tout, de cet ensemble ? Quel est l'équivalent de la gravitation physique en logique et plus globalement au sein du sujet connaissant ? Il n'y en a tout simplement pas. Pourquoi il n'y en a pas ? Parce que les mobiles de la physique sont soumis au temps physique alors que les « éléments » de la logique sont soumis, en premier lieu au temps de l'âme, comme constitution de la substance elle-même. La confusion entre le temps de l'âme et le temps physique se retrouve chez Kant. N'y a-t-il pas, en outre, un problème de conscience, problème introduit par la perception ? La conscience n'est-elle pas justement le tout constitué ? Or si l'on introduit la conscience dans la constitution du tout, n'avons-nous pas *toujours et en tout temps* un monde constitué *après-coup* ? Ne serions-nous pas toujours en retard sur le temps lui-même et la dialectique ne serait-elle pas une course après cet après-coup ? C'est la raison fondamentale pour laquelle nous disons que la constitution d'une science de l'être en tant qu'étant, fondée par la logique, doit se passer de la conscience.

---

[205] Kant, *Premiers principes de la connaissance*, Section 3, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 156.

Parlons désormais des éléments. Il y a une théorie des éléments chez Kant, comme chez Platon. La théorie élémentaire de Kant reprend ce modèle idéaliste platonicien et c'est là que le modèle kantien dévie de *l'a priori* idéal. Dans l'analytique, ce sont les éléments, le *divers,* en eux-mêmes, qui doivent constituer un tout. Si l'on part désormais des éléments pour penser le tout, on ne sait pas comment un élément va pouvoir se diriger vers un autre élément ou comment les relier entre eux. C'est ici qu'intervient *l'intuition pure de l'Idée* chez Kant comme synthèse du divers apportée par l'esthétique, au sein de la logique transcendantale. Nous ne souhaitons pas introduire le langage, qui semble encore à loger dans la théorisation des valeurs. Et nous serions en dehors de la métabiologie, dans la linguistique structurale qui justement pose un tout comme condition de l'intuition pure esthétique (structure des phonèmes) et un tout comme condition des éléments, la valeur de la structure du mot chez Saussure (intuition pure du concept chez Kant). On ne parlera pas des *Idées* mais des éléments qui sont mis en relation par cette synthèse qui est l'*imagination (phantasia)*. Nous allons donc regarder comment fonctionne la *diversification kantienne* sans se soucier de la nature de ces éléments et en laissant de côté les catégories pour l'instant[206] :

> « *Pour pouvoir donc dresser la table des idées d'après celle des catégories, nous prendrons d'abord les deux quanta originaires de toute notre intuition, le temps et l'espace. Le temps est en soi une série (et la condition formelle de toutes les séries), et c'est pourquoi on peut y distinguer a priori, par rapport à un présent donné, les antécédents comme conditions (le passé) des conséquents (de l'avenir). L'idée transcendantale de la totalité absolue de la série des conditions pour un conditionné ne concerne donc que tout le temps passé. D'après l'idée de raison, tout le temps écoulé est nécessairement pensé comme donné, en tant que condition du moment donné.* [...] *Je ne puis considérer le moment présent, par rapport au temps passé, que comme conditionné mais jamais comme condition de ce temps puisque ce moment n'advient que par le temps écoulé (ou plutôt par l'écoulement du temps précédent).* »

[206] Kant, *Critique de la raison pure*, III, 285, A 412/413, Gallimard, coll. La Pléiade, p. 1074.

L'assemblage du divers se fait à l'aide de l'espace et du temps. Nous ne nous intéresserons qu'au temps. Le temps est une série mathématique. C'est donc la série qui introduit la linéarité du temps. Le nombre, par sa consécution, serait au fondement du temps. Kant pense que la série mathématique est vraie et qu'elle n'est pas elle-même produite par le temps. Or, nous venons de prouver le contraire, simplement en revenant au pythagorisme. Ensuite, Kant avance que c'est parce que la série est constituée d'unités séparées, qu'on peut y distinguer un avant de l'après. Si donc nous étions en présence du continu nous ne pourrions distinguer l'avant de l'après. Pourtant la latéralité pythagoricienne se passe du discontinu. Nous n'avons pas besoin de discontinu pour introduire le temps. « Avant » et « Après » ne nécessitent pas de parties séparées et distinctes. Bref, Kant aborde la question du temps en physicien, en posant un temps linéaire issu de la physique de Newton, ce qui est une réflexion sur le temps *a minima*. Il ne perçoit pas que c'est le temps lui-même qui délimite le rationnel (fini) et l'irrationnel (l'infini)[207]. Je suppose que Hegel avait remarqué que ce développement constituait lui-même le fondement du tout auquel il appartenait c'est-à-dire la dialectique transcendantale. C'est la partie *expressive* de la dialectique transcendantale, c'est la proposition qui explique en quoi la dialectique est dialectique. C'est, là, que Hegel trouvera, nous le croyons, la porte de sortie du kantisme : *« D'après l'idée de raison, tout le temps écoulé*

[207] On peut introduire cela dans l'anthropologie. Le temps trace les limites entre le rationnel (fini) et l'irrationnel (l'infini). On devrait donc constater que certaines cultures ne souhaitent pas s'introduire trop dans le temps pour maintenir l'irrationalité. Par exemple, certaines tribus africaines, ne souhaitent pas s'introduire dans le temps pour mieux maintenir l'irrationalité de leur culture. Que les dieux soient le garant de cette irrationalité n'est pas le problème. Ces cultures refusent la rationalité non pas parce qu'elles refusent le progrès, la question n'est pas là. Mais ces cultures traditionnelles savent que si l'on supprime l'irrationnel, le groupe ne pourra plus se maintenir comme groupe puisqu'il faudrait une part d'irrationnel pour constituer un groupe. On ne fait pas du groupe avec de la rationalité, on ne fait que des ensembles et des sous-ensembles. Quel est le statut de la « case » vide de la structure du structuralisme qui permet à la structure de fonctionner par négation de l'ensemble ? C'est l'irrationnel. (Contre le mathème du mythe de Lévi-Strauss repris par Jean Petitot, 1988). Le temps serait donc un marqueur de l'irrationalité culturelle. La culture cherche dans le temps de l'irrationalité, de l'infini apparent. Dans la rationalité, l'infini sert de vecteur vers le temps, qui lui-même aide à nous propulser vers l'irrationnel. Si nous introduisons la conscience, nous dirons que nous sommes le produit d'une culture qui n'arrive plus à loger l'irrationnel dans un lieu qui ne soit pas la religion. En travaillant sur le temps, nous sommes le pur produit de notre culture.

est nécessairement pensé comme donné, en tant que condition du moment donné». Il y a donc de la raison dans l'histoire comme temps écoulé de l'humain possédant un logos. C'est un premier point. Ensuite, comprendre l'histoire, selon la série mathématique comprend deux grandes questions. La première est de déterminer ce qu'est l'unité première qu'est le nombre 1, c'est la recherche du *Grund*, où Hegel placera, romantiquement, non pas le Christ mais la venue du Christ comme événement fondateur de l'histoire. Nous disons cela pour bien montrer que l'histoire ne peut commencer véritablement à la figure du Christ puisque ce dernier est venu. D'où vient alors cette venue ? Y aurait-il deux modes de venir, deux infinis ? Le venir du temps objectif et le venir du temps spirituel ? C'est la question théologique que pose Hegel, qui n'intéresse nullement le théoricien de la connaissance.

La deuxième question est d'interroger le comput « + ». Ce qui est la dialectique elle-même comme condition de présence de la dialectique comme partie de la raison chez Kant. Que fait-on quand on pose l'opérateur + ? A-t-on besoin de poser le (-) pour obtenir le produit de cette opération ? Jamais, seulement si nous sommes dans le temps circulaire démontré précédemment, cela devient nécessaire. En introduisant la latéralité, nous avons alors la possibilité de la dialectique, comme marche circulaire. C'est une série numérique circulaire dans laquelle il n'y a nul devenir puisque le temps d'après, qui semble être le devenir, n'est que l'après d'une partie (*a parte post*) d'un ensemble qui ramène tout dans l'origine, tout dans le passé. Le segment de droite étudié par Hegel n'est pas un segment de droite rectiligne, mais un segment de droite courbe, un segment de mouvement en spirale archimédien[208]. La dialectique hégélienne ne dit rien du tout du devenir, rien de la logique, rien du temps en lui-même, elle n'analyse le temps

[208] Hegel a été piégé par sa conscience dans ses analyses sur la *Physique* aristotélicienne. On pourra lire Christophe Bouton, « La dialectique du temps » in Buéé J-M. et Renault, E. (dir.), *Hegel à Iéna*, ENS Éditions, 2015, pp. 125-141. Nous restons dans l'optique hégélienne avant de montrer combien ces analyses d'Iéna sont à ranger dans l'illusion logico-dialectique et particulièrement ses deux manuscrits aristotéliciens que sont *Manuscrit de Berlin sur l'espace et le temps* (1822), tr. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 52, déc. 1996, pp. 6-22. Et le *Manuscrit d'Iéna sur le temps*, trad. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 49, mars 1996, pp. 3-18.

qu'à l'aide de la spirale archimédienne, pour le dire avec les deux dimensions du temps du langage. Le temps kantien est abordé selon la série numérique linéaire, le temps hégélien selon la série numérique circulaire. C'est pourquoi nous dirons, à la manière leibnizienne, que, potentiellement, Kant a plus de chance de penser le devenir que Hegel. Hegel enferme le devenir dans la religion, il pénètre dans l'*illusion transcendantale*, il ne dépasse pas le kantisme, il déplace toutes les questions sur un autre champ qui est le champ théologique ; en cela Hegel a montré la voie à Heidegger.

Le mouvement linéaire de la physique ayant été introduit par la conscience[209], ceci confirme bien que nous devons abandonner la conscience afin de constituer un monde, au sein d'une théorie de la connaissance. Mais alors cela pose un problème concernant toutes les synthèses kantiennes dont l'*aperception transcendantale* qui devait tout unifier par la conscience. Il nous faut alors admettre que nous ne pouvons plus maintenir l'esthétique transcendantale kantienne comme condition *a priori* d'accès au monde, mais comme impossibilité de synchronisation *après-coup*[210] du monde phénoménal par le sujet devenu non-conscient. L'esthétique transcendantale est le lieu de l'espace et du temps. L'espace ne pose pas problème. Si je range des objets (un noumène qui tend à devenir un phénomène) dans un ensemble, afin de constituer un ensemble d'objets (un monde), les objets ne vont pas changer au moment de la fermeture finale de cet ensemble. La somme de ces objets sera identique qualitativement à l'ouverture et à la fermeture de l'ensemble. Il n'en va pas de même pour les objets pris par le temps pour objets susceptibles de devenir des phénomènes. Au moment où je

[209] Kant tient à la conscience depuis la dissertation de 1770 où il asserte, après avoir posé la nécessité de l'unité du sujet (section IV, § 22, scolie, opus cité p. 664) : « *En outre, la possibilité de tous les changements et de toutes les successions, dont le principe, dans la mesure où il est saisi par la connaissance sensitive, suppose la permanence d'un sujet, dont les états opposés se succèdent ; or, ce dont les états s'écoulent ne dure que s'il est soutenu par autre chose ; donc le concept du temps comme unique infini et immuable, et dans lequel sont et durent toutes choses, est l'éternité phénoménale de la cause générale.* »

[210] Ce concept est freudien. C'est la traduction effectuée par J. Lacan du terme allemand forgé par Freud de *Nachträglichkeit*. Si la conscience ne se réintroduit que secondairement, dans la constitution du savoir, nous avons alors un problème de synchronisation finale.

vais clôturer ma collection d'objets temporalisés (ce que l'on prend pour la conscience), l'ensemble des objets va être pris dans ce mouvement de fermeture, en d'autres termes, les éléments vont se synchroniser. Les objets pris pour phénomènes ne seront donc plus les mêmes que ceux pris séparément dans le monde en-soi. Le monde est donc toujours une construction *après-coup*, il n'y a plus de retour possible au monde *en-soi*. Le monde est une construction *après-coup*, car la synchronisation a rendu impossible le chemin de retour vers le noumène. Les phénomènes ne sont plus les noumènes. Mais il faut également accepter cette conséquence par cohérence interne au modèle : si ma mémoire range les éléments dans le passé, si la conscience range des éléments dans le présent, où sont rangés les noumènes qui sont devenus phénomènes pour comprendre le futur ? Car dans ce décalage après-coup, il n'y a plus superposition de l'espace nouménale avec l'espace de l'esthétique ou de l'espace géométrique, des images de points n'ont plus de point comme image, il y a des éléments que je ne peux plus apparier, je suis donc obligé de constituer un ensemble vide mais qui n'est pas vide car il comporte la trace des noumènes dont il est le produit. L'ensemble vide est donc soit la possibilité même de l'Idéologie, soit le futur au sein d'une théorie de la connaissance, pris comme décalage après-coup entre ces deux ensembles. On peut appeler cette recherche d'appariement l'Idéologie ou le futur (comme ensemble vide) pour l'instant. Le futur est-il la somme des inadéquations des phénomènes avec les noumènes ou est-ce au contraire le champ de l'Idéologie ? Sortons définitivement de l'Idéologie platonicienne pour le comprendre, pour sortir de cette aporie.

Kant se pose la question du monde de manière *dramatiquement* platonicienne[211], il présuppose que le temps du monde en soi est le même que le temps du sujet. Or, pour un aristotélicien, ceci est impossible. Il y a un temps de l'âme qui est séparé et distingué du temps physique, comme nous l'avons déjà exposé. Du reste, ce n'est qu'une conséquence

[211] C'est le choix du terme de « noumène » qui en est l'indice. Le noumène platonicien (νοούμενον, *nooúmenon*) est *l'idée* même de la chose, le noumène kantien est la chose qui devient un phénomène en se « conjuguant », pour le dire de manière thomiste, au concept. Mais alors quel est le support de ce devenir ? La chose passe d'un espace (celui du monde) à un autre espace, dans une continuité temporelle qui pose question.

de la séparation entre espace géométrique et espace physique. Il y a donc une condition *a priori*, à l'*a priori* de l'esthétique transcendantale kantienne :
il doit exister une synchronisation *a priori* entre le temps de l'esthétique transcendantale (le temps de l'âme) et le temps en-soi (le temps physique), comme condition de phénoménalisation du monde, de constitution de ce monde-ci en monde non-idéologique. C'est ici que s'insère le concept d'entéléchie aristotélicien *a priori*, la dialectique, elle, demeure toujours *a posteriori* puisqu'elle est intégrée à la théorie des valeurs qui pose la conscience comme accès possible au monde.
Erreur de méthode donc que la voie qui consisterait à vouloir synchroniser l'homme avec son monde car toute synchronisation, tout essai de compréhension du monde, ne serait qu'une Idéologie, c'est-à-dire une reconstruction du monde après-coup sur un monde déjà présent, sur un monde déjà appuyé sur une perception première du monde. Il y aurait donc toujours deux instants qui se battraient pour accéder au monde, comme on le voit dans la *distantio animi* des idéologies. On perdrait donc le fil de la tension épistémique kantienne qui fait tendre le phénomène vers le noumène. C'est ici que nous situons le lieu de fracture entre la philosophie et la métaphysique. Le philosophe tente de se synchroniser au monde, de l'expliquer, mais dans ce mode de construction, il ne fait que reproduire le temps qui est en lui, il ne fait que reproduire l'histoire au prisme de son temps propre et souvent aussi en y mêlant sa propre histoire singulière. L'histoire montre que les philosophies n'ont fait que poser un voile apollinien sur le monde. Si K. Marx admet que les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde et qu'il convient désormais d'agir sur le monde, il n'utilise qu'un genre de voilement, le voilement dans le présent de l'épopée. La sémantisation Idéologique utilise, en effet, trois modes de construction du monde :
- le voilement dans le passé, que l'on nomme la tragédie (l'histoire) ;
- le voilement dans le futur que l'on nomme la comédie (l'utopie) ;
- le voilement dans le présent que l'on nomme l'épopée (ex : le marxisme, l'épicurisme).

Comment donc sortir d'une synchronisation idéologique après-coup du temps de l'âme avec le temps physique ? Comment poser une synchronisation *a priori* ? Comment échapper à un récit épique, à un récit tragique et à un récit comique, pour le dire à l'aide de la temporalité langagière, divisée par la temporalité elle-même ? On peut d'abord tirer des constances idéologiques dialectiquement. Néanmoins, gardons à l'esprit que la dialectique dévie la trajectoire du logos grec puisqu'elle refuse la conception ionienne du monde alors que le logos kantien devait être une synthèse parfaite. Mais acceptons, ici, ce possible. L'Idéologie devient alors le lieu de vérification de ce qui n'est pas vrai et permet alors un accès négatif au vrai. Nous apprenons tous, en tant qu'être animé, de nos erreurs. Ce sont nos erreurs qui, par approximation constante, nous font tendre vers la *réalisation* que nous ne sommes pas, nous-mêmes, en tant qu'être, une erreur. Que nous ne sommes pas une chose qui ne reproduit des erreurs que parce que nous ne sommes qu'une erreur. Car, si, en effet, nous étions une erreur, notre reconnaissance du monde ne serait qu'une reconnaissance erronée. Le cogito cartésien ne dit pas et jamais en effet si le « je pense » peut être une erreur qui ne fait que reproduire l'erreur de ma propre présence comme conçue[212]. Si l'être, donc, n'est que la somme de ce qu'il n'est pas, la vérité n'est que la somme qu'elle n'est pas. La reconnaissance de l'erreur semble donc être la seule voie du connaître, la métaphysique se développerait donc à partir de la reconnaissance d'un faux savoir, que nous appelons l'Idéologie. L'Idéologie serait un tas d'« *immondices* » sur lequel l'homme métaphysique (ou surhomme au sens nietzschéen) monterait afin de constituer un savoir non-faux. La constitution métaphysique du monde serait immonditielle. Mais voilà, la constance empirique et la dialectique n'ont pas d'entrée possible dans la constitution du savoir lui-même, l'homme n'est pas une intelligence artificielle devenue maîtresse de l'acquisition (*deep learning*). On pourra prendre l'échelle historique la plus grande que l'on souhaite, toutes les

[212] Mon inadéquation au monde proviendrait de ma non-connaturalité avec ce dernier, non-connaturalité qui mènerait finalement à un divorce final irréversible entre être et monde.

constances historiques retenues ne seront dialectiquement que le produit de l'état de notre système de valeur mis en place. Pourquoi ? Nous l'avons déjà dit, pour analyser une valeur, une mesure, il faut un référent et ce référent ne peut être déplacé en dehors du corps qui nous situe dans ce monde spatio-temporellement. Le discours historique sera donc toujours un discours idéologique parce que la dialectique est elle-même historique. Disons enfin qu'en introduisant une série numérique, on se coupe de la définition de l'imaginaire lui-même qui fonde le temps. La *phantasia* réduite au nombre ne peut plus être la *phantasia* fondamentale, c'est une *phantasia* appliquée, comme il existe une différence entre la mathématique fondamentale et la mathématique appliquée, l'algèbre, les algorithmes.

Avant d'aborder la *Critique de la faculté de juger*, venons-en désormais au plan posé dans le chapitre de la CRP sur l'architectonique de la Raison Pure. Entre ce chapitre de la CRP (1781) et cet ouvrage de 1790, s'intercale ses *Prolégomènes à toute métaphysique future…,* ouvrage qui date de 1783. On constate que le plan architectonique donné dans sa CRP n'est plus suivi. Kant, au contraire, dans cet ouvrage, revient sur la cohérence et la cohésion interne de la CRP et ce sont donc la physique et la mathématique qui seront abordées. Il est dit à la fin de l'ouvrage qu'il a reporté la question des causes finales. On n'y trouve donc nulle place pour une physiologie qui serait finalement à l'origine de l'*a priori,* bien qu'au niveau obvie la physiologie soit toujours présente[213]. Mais sa recherche de cohérence et de cohésion va permettre de mettre au jour quelques présupposés de la CRP. Au niveau des jugements, Kant

[213] On retrouve néanmoins une interrogation sur *l'hyperphysique* en § 16, 296 : *« De ce qui peut être un objet de l'expérience, la connaissance hyperphysique ; ce n'est nullement à une connaissance de ce genre que nous avons affaire ici, mais bien de la connaissance de la nature* […] *»*. Une occurrence incompréhensible à la *physiologie* au début du paragraphe 24, trad. idem et trad. similaire par Joseph Tissot : *« Le premier de ces principes physiologiques subsume tous les phénomènes, comme intuition dans l'espace et le temps, sous le concept de grandeur, ce qui est en fait un principe de l'application des mathématiques à l'expérience »*. Est-ce un lapsus ? Puisque premièrement Kant parle de premier principe physiologique et n'en énonce aucun suivant ! Deuxièmement, si la grandeur est utilisée par la mathématique ce n'implique pas que toute grandeur soit mathématique. On retrouve ici la question hégélienne de la mesure et le problème de la subsomption de la biologie par la mathématique dans cet essai.

distingue d'abord les *jugements d'expérience* des *jugements de perception*. La place est donc laissée ouverte à sa CFJ ; les jugements d'expérience sont l'objet de la Raison Pure et tendent vers l'universel, alors que les jugements de perception tendent vers le singulier. Les jugements d'expérience doivent tendre vers l'objectivité, les jugements de perception restent du côté du singulier par le truchement de l'individuel. Kant avance alors qu'il ne demande pas au sentir d'être senti comme lui sent, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de devoir de sentir selon des règles, dans le cadre d'un jugement de perception. Quelle magnanimité ! Mais comment diable va-t-on désormais pouvoir appuyer la dialectique sur la physiologie ? Hegel entrevoit la faille mais la maintient dans le cadre de la logique ; le droit sera le lieu de compréhension que le jugement de perception doit être arrimé à la dialectique, sinon le droit sera condamné à n'être qu'une théorie de la connaissance. On comprend alors qu'il ne s'engage plus dans une physiologie transcendantale physique. Il ne pose plus la question de savoir comment chacun sent. Ce n'est pas un problème kantien, c'est un problème historique introduit par la reprise du domaine constituée qu'est l'esthétique depuis la Renaissance. Pourtant chacun, individuellement, voit, sent, entend, goûte, touche, mais Kant, n'aborde pas cette question qu'il range déjà en dehors des jugements d'expérience. Il faut rétablir tout de suite cette négligence au risque de ne pas pouvoir comprendre le reste de la pensée kantienne. Pour se maintenir à l'espace, la physiologie a montré que la perception s'appuyait sur deux mécanismes physiologiques (biologiques) que sont la perception « fovéale » et la perception dite « périphérique ». La perception *périphérique* se charge de localiser l'objet dans le monde (noumène) et la perception *fovéale* de le pré-diffracter pour que les catégories en fassent un phénomène limité par le concept qui en donne le champ de covariation par rapport à un autre concept. C'est sur cette base physiologique que l'on peut poser la division que ce dernier va introduire par la suite entre « dynamique » et « mathématique ». L'ordre physiologique est subsumé par l'ordre transcendantal, au sein de la raison pure, c'est à lui que l'on doit l'introduction de la quantité, première catégorie mentionnée. Le

jugement analytique introduit donc la quantité alors que le jugement synthétique relie des unités. Il ne peut y avoir de jugements de perception analytique car la perception, sans objet à percevoir potentiellement par le concept, ne peut rien percevoir. Elle ne perçoit que la dynamique (vision périphérique) et donc « le relatif », en introduisant un jugement d'écart entre perçus entre eux, en construisant des mesures arbitraires pour saisir sensiblement ces co-variations. Le jugement de perception est donc toujours de degrés de similitudes non par rapport à un concept déterminé et objectif mais suivant l'interrelation des perçus entre eux (§ 25) à la différence du jugement expérimental qui lui ne fait que *distinguer* par *séparation* entre le zéro et le 1, en mode binaire donc. Le jugement de perception est bien structuraliste mais la dynamique est dialectique en tant que la mesure arbitraire peut être sans cesse arbitrée[214]. Elle peut être figée, non-empiriquement, par l'Idéologie qui fixe des valeurs, qui donne alors un champ de covariation au concept, qui procure l'illusion transcendantale physique que le phénomène soit dans un lieu qui n'est pas mû. Le noumène positif est alors confondu avec le noumène négatif, il y a donc conflit entre deux consciences, c'est l'éternelle *distantio animi* qu'introduit la mesure depuis Platon. Pourquoi ? Car le jugement de perception est également bien synthétique et il faut bien avouer que nous touchons là à la tautologie pourquoi ? Car quelle est la définition du jugement donnée dans cet écrit ? La voici[215] :

> *« La liaison des représentations en une seule conscience est le jugement. Des jugements sont donc ou simplement subjectifs, quand des représentations sont seulement rapportées à une conscience unique dans un sujet, ou ils sont objectifs quand elles sont réunies en une conscience en général, c'est-à-dire quand elles y sont nécessaires. »*

Sans conscience nous n'avons déjà plus de jugement puisque c'est elle qui effectue les liaisons entre représentations. Plus encore, si l'on divise le jugement en jugement empirique et en jugement expérimental, la conscience doit percevoir le particulier deux fois, la première fois pour

---

[214] Il manquait donc chez Lautman une compréhension de la théorie de la mesure qu'il ne pouvait trouver chez Hegel compte tenu de l'échec incroyable de son ouvrage sur le sujet, *La Théorie de la mesure* (PUF 1994).

[215] II, XXI

que le particulier tende vers le général selon le jugement d'expérience, la seconde fois pour que le particulier tende vers le singulier dans le cadre du jugement de perception. C'est, ce nous semble, la raison pour laquelle saint Thomas d'Aquin avait posé deux intentions, *l'intention première* et *l'intention seconde*. Il faudra revenir à l'analyse des catégories aristotéliciennes pour comprendre que l'activité générique ne s'arrête jamais sur un particulier en particulier car elle introduit la deuxième catégorie qui est celle de la relation. La théorie des valeurs est donc rattachable aux catégories par la catégorie de la relation qui devient alors catégorie première permettant la mise en branle de la dialectique. Nous verrons cela plus clairement plus tard. Disons simplement que la quantité ne définit jamais la qualité, elle n'introduit que la *proportionnalité* qui n'est pas une analyse par degré de la qualité, mais une analyse « par degré » selon la quantité, l'analyse demeure donc quantitative, la qualité *relative* (ou grandeur négative) est assignée à sa résidence catégorielle par la quantité positive. La proportionnalité est une droite rectiligne, la relativité de degré issue de la mesure, est une droite non rectiligne (ou une droite *brisée* chez Aristote). Les mouvements irrationnels (ou *non-proportionnels*) ne font qu'interroger cette brisure de la droite et de la symétrie. Comme ils sont irrationnels, on pense qu'ils sont rapportables à des grandeurs négatives de la théorie des valeurs, prêtes par cette négation même, à les accueillir, mais autant qu'ils sont le produit de l'incommensurabilité de la proportionnalité, ils sont issus de grandeurs positives et ne peuvent être confondus avec des comparaisons de grandeurs négatives que sont les *analogies* des valeurs. C'est la raison pour laquelle la dialectique hégélienne ne pourra prétendre accéder à une théorie de la connaissance mais demeurera du côté de la théorie des valeurs en lui donnant son fondement dynamique et rendant compte par là même du changement. Par défaut, nous n'avons alors plus de dynamique afin de rendre compte de la théorie de la connaissance si ce n'est le concept d'entéléchie, qui y prend place négativement[216]. *A contrario*, l'entéléchie n'entrera pas au sein d'une

---

216 Nous renvoyons à l'ouvrage de Dominique Dubarle et André Doz, *Logique et Dialectique*, Larousse, 1972, dont nous ne citons aucun passage précis tant nous

théorie des valeurs, sans quoi il y aurait des fins finales dans les esthétiques et on finirait alors par émettre des énoncés erronés, tels que la proposition hégélienne selon laquelle l'art aurait une fin finale, ce qui est une marque d'un dérèglement du système mis en place. La perfection n'est pas de ce monde, au niveau de la théorie des valeurs. Contentons-nous ici d'avancer que l'analytique n'est pas un jugement car la théorie de la connaissance ne s'appuie pas initialement sur la conscience. C'est la théorie des valeurs qui s'appuie initialement sur la conscience en introduisant la mesure. La mesure-conscience pose qu'il existe un phénomène conscient rapportable à la dialectique via la mise en place des valeurs, la théorie de la connaissance prétend, au contraire, que la connaissance se constitue par négation du sensible, que le phénomène est défini négativement par le concept et son analyse par les catégories. De telle manière que le phénomène ne peut avoir un champ de covariation illimité, que le phénomène est maintenu, par les catégories, dans une permanence spatiale et temporelle qui lui vient de la permanence des catégories et donc que le logos est nécessairement immobile ou isostatique. En cela, nous n'avons pas besoin d'une permanence du sujet moderne et cartésien, modèle repris pas Kant pour donner une permanence au monde, mais d'une reproduction du « logos-conglomérat » via la théorie des valeurs. De telle manière encore que la transformation temporelle du phénomène en son contraire est impossible

avons eu du mal à nous en dégager. On peut tirer la dialectique historique hégélienne du côté de la théorie de la mesure mais l'on fait alors le constat du plus grand échec de la philosophie hégélienne ou du côté de la mécanique et il n'y a plus de dialectique mais une simple dynamique – (Emmanuel Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Vrin, 2001, note 2, p. 187) – mais jamais du côté de la logique. Or, nous recherchons, nous, une logique de la dialectique qui ne soit pas logique puisque *l'a priori* n'a nul fondement. La logique de la dialectique non-historique doit donc se retrouver dans l'histoire constituante de cette logique. Mais si je regarde l'histoire avec ma conscience, je vais trop courber l'histoire et finir par croire qu'elle se répète alors que la courbure est déjà dans l'histoire, comme conscience collective qui a déjà introduit la courbure dans le rapport entre les concepts pour me situer comme sujet dans l'espace-temps. Par ailleurs, si la dialectique devenait logique alors l'esthétique qui appartient à la théorie des valeurs pourrait devenir objective, ce qui est impossible et ce qui est la dérive première de l'idéologie allemande ; Cf. Alfred Baeumler, *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique du XVIII*^e^ *siècle*, PUS, 1999. Idem, pour une science du droit. Le domaine qui tente d'accéder à l'être du temps à partir de la théorie des valeurs est la religion qui n'a nulle entrée au sein de la théorie de la connaissance qui est suspendue, elle, au mouvement irrationnel entéléchique.

car il faudrait une conscience qui soit consciente de l'ensemble des concepts pour introduire le néant. Et cela même si la négation est déterminée, puisque la détermination de la négation ne sera toujours qu'un sous-ensemble relatif à un autre sous-ensemble, soumis tous deux à un autre ensemble comme produit, relatif à l'ensemble du divers infini dont l'infinité rend impossible la détermination-même. La conscience, circulairement, dans le cadre de la théorie des valeurs, ne sera donc qu'une course vers son contraire la non-conscience, c'est-à-dire vers l'histoire comme négation de la conscience elle-même. N'ayons pas peur des mots, l'hégélianisme est un nihilisme romantique, ce que prouve ce raisonnement par circularité épistémique puisqu'une fois la conscience devenue non-conscience, elle ne pourra plus devenir consciente d'elle-même, sauf à reproduire la totalité du passé mémoriel qui actera la disparition totale de la conscience universelle car la somme de l'histoire ne pourra plus procurer l'accès à la conscience dans la mesure où cette totalité aura ouvert un futur trop infini qui rendra le passage de l'un à l'autre impossible. Il est impossible d'introduire la dialectique au sein d'une théorie de la connaissance, comme le souhaitait Hegel, car la théorie de la connaissance a évacué la conscience de son fonctionnement. Cela ne signifie nullement, pratiquement, que la théorie des valeurs soit en opposition *a priori* avec une théorie de la connaissance, mais au contraire que la théorie des valeurs donne, elle-même, un champ de covariation au concept avant son contact avec le champ de covariation issu de la phénoménalisation perceptuelle. C'est parce que la théorie des valeurs parasite le concept lui-même que le sujet est l'objet d'illusions transcendantales perceptuelles. C'est ainsi qu'il peut très bien percevoir une idéologie comme expérimentalement vérifiable en construisant un outil mesurant compatible avec son Idée. Néanmoins, comme le Concept est maintenu, par les catégories, le concept doit pouvoir rectifier cette illusion en ramenant l'idée dans le cadre de son *expérience*. Mais il ne peut le faire, en son fondement premier, qu'en montrant que la dialectique, au sein de la théorie de la connaissance, est devenue une dynamique ou alors que la dynamique est au fondement de la dialectique ce qui entraînerait sa temporalisation croissante.

Ce qui nous ramène à la division entre mathématique et dynamique introduite par Kant dans cet écrit. Si la perception fovéale est suspendue à la perception périphérique, si l'on ne peut se donner un objet à diffracter sans d'abord le rechercher dans l'espace du champ visuel où l'on pouvait le situer, alors la mathématique serait suspendue à la dynamique, toute mathématique serait constructiviste. Pour couper court à tout débat, Kant va donc être obligé de poser que la théorie de la connaissance ne prend en compte que des objets en non-mouvement car si l'objet est en mouvement, alors tout peut devenir dynamique si l'on n'arrive pas à situer l'objet pour le diffracter, l'*a priori* pourrait donc être en mouvement et donc temporel en son fondement. Il faut donc saisir la destinée du temps dans cet ouvrage fondamental en se posant cette question. Pourquoi la recherche de *l'a priori* kantien a mené logiquement à une mise en marge de la dynamique et par là même à une expulsion du temps comme variable T analysable alors que le temps fait partie des catégories aristotéliciennes (*extra ousia* justement) ? Tout simplement puisque ayant déjà introduit la catégorie de la quantité et celle de la relation, il faut bien introduire la catégorie de la qualité. Ce n'est pas la catégorie de la quantité qui chasse le temps de l'observation puisque la quantité s'applique au mouvement par la mesure, mais au contraire la qualité, ce qui semble paradoxal initialement, selon la thèse communément admise par la plupart des épistémologues[217] ou tout simplement selon la thèse des idéologues mystiques comme René Guénon[218]. L'introduction de la qualité nous oblige à fixer un objet dans le mouvement sinon elle ne pourrait être introduite. On rapporte alors le mouvement à un segment de ligne que l'on appelle droite rectiligne dans un plan géométrique. Ce segment est ensuite animé par l'algèbre pour qu'il tende de nouveau vers le mouvement observé. Mais dans ce passage a été oubliée la qualité du mouvement. On n'arrive pas à introduire la qualité dans le mouvement car le mouvement est dynamique et que la qualité se perd dans ce mouvement même sans pouvoir exercer son

---

217 Jean Largeault, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, 1988, p. 83.

218 Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, Gallimard, 1945.

office, comme la *phantasia* se perd faute d'être arrimée à la sensation visuelle et mémorielle. Il y a un conflit physiologique entre ma vision périphérique et ma vision fovéale, tout cela est *purement* physiologique et non historique. La recherche de la sagesse orientale d'un Schopenhauer, d'un Nietzsche ou d'un Heidegger, provient de cette illusion qu'en supprimant le mouvement, on atteindrait l'être lui-même, alors que justement il convient de trouver un juste milieu entre le repos (qui est une pause en physique) et le mouvement. Le sujet, par la vision fovéale, demande à la vision périphérique d'introduire la qualité mais elle ne le peut pas, elle ne va introduire que des valeurs négatives par présence/absence (X, non X), elle ne pourra pas introduire de valeurs positives qualitatives (X est, selon la catégorie de la qualité, x de X). Avancer que toute conscience est conscience de quelques objets c'est déjà se condamner à l'impossibilité de la conscience possible du mouvement qui relie le sujet à l'objet car nous ne pouvons pas poser deux consciences, l'une qui identifie l'objet l'autre qui identifie son mouvement en même temps. Si l'on arrête le mouvement (physique) on peut donc qualifier l'objet mais on ne peut plus qualifier le mouvement. Or l'objet dans ses qualités n'est-il pas le produit du mouvement dont il est issu comme le prétend par exemple la théorie de l'évolution au sein de la biologie ? On gagnerait donc à qualifier le mouvement plutôt que l'objet comme on a tenté de qualifier l'ensemble plutôt que l'élément. Citons Kant en XXVII :

> *« Ce qui a lieu par le double fait, que les phénomènes, comme simples intuitions qui occupent une portion d'espace et de temps, sont soumis à la notion de quantité qui en relie synthétiquement le divers suivant des règles a priori, et que la perception contenant, outre l'intuition, une sensation entre laquelle et zéro ou sa complète extinction, et la transition par amoindrissement existant toujours par cette raison, le réel des phénomènes doit avoir un degré, non pas en ce sens qu'il occupe lui-même une partie de l'espace ou du temps, mais par la raison cependant que le passage du temps ou de l'espace vide à ce degré n'est possible que dans le temps. D'où il suit que la sensation, tout en n'étant jamais connue a priori, comme qualité de l'intuition empirique, en quoi elle se distingue spécifiquement des autres sensations, peut néanmoins être distinguée intensivement dans une expérience possible en général, comme*

> *quantité de la perception, d'avec toute autre de même espèce, ce qui rend possible et détermine par-dessus tout l'application de la mathématique à la nature par rapport à l'intuition sensible qui nous la donne. »*

Posons cela de manière plus rigoureuse. La conscience est introduite chez Kant par l'intuition pure. L'intuition sensible est soumise à l'intuition transcendantale, qui elle-même est soumise à *l'aperception pure et transcendantale* qui n'est autre que la conscience qui est limitée par le moi pour lui donner son unité. L'aperception transcendantale *pure* se distingue de l'aperception transcendantale *originaire* en ce qu'elle lie la *phantasia* au connaître alors que la *phantasia* peut fonctionner sans avoir recours à la connaissance, c'est-à-dire sans avoir recours aux données de l'expérience, en se liant directement à l'espace géométrique. L'unité du moi délimite l'unité du corps, je peux être conscient que mon corps n'est pas infini, même si son mouvement dans l'espace et le mouvement de ses membres dans le lieu, peuvent procurer une combinatoire infinie. Nous voulons dire par là que si notre corps bougeait à l'infini il pourrait occuper tout l'espace du monde. Si donc l'aperception transcendantale était vraiment pure, c'est-à-dire non mêlée à l'expérience empirique, elle pourrait envisager ce possible. Mais elle ne peut le faire, car elle est limitée par l'unité transcendantale du moi qui introduit le corps du sujet. Mais ce moi, en tant qu'il est limité par le corps, est-il un moi non empirique ? Oui si nous pensons qu'il est possible de construire un corps non empirique, un corps *a priori*, un surhomme du savoir véridique qui se sait lui-même véridique comme le disait Nietzsche ; c'est-à-dire encore un homme non particulier et un homme non singulier qui n'est pas universel. Cela est possible donc si nous arrivons à construire une métabiologie dont l'objet serait le corps *a priori*.

Si donc nous avions posé qu'il devait exister une synchronisation a priori entre le temps de l'esthétique transcendantale (le temps de l'âme) et le temps en-soi (le temps physique), comme condition de phénoménalisation du monde, de constitution de ce monde-ci en monde non-idéologique, il nous faut désormais poser que cette nécessité rend la recherche d'un CORPS A PRIORI inéluctable. Nous obtenons donc le

concept d'entéléchie par l'absurde dans la mesure où, comme le temps du corps *a priori* n'est pas le même que le temps de l'Esprit *a priori*, des mouvements irrationnels doivent rendre compte de ce conflit temporel. En d'autres termes, l'esthétique transcendantale ne peut être appuyée sur une esthétique particulière et singulière d'un sujet, elle doit avoir un lieu propre qui n'est pas le propre d'un sujet particulier. Cela ne fait que reprendre la division entre espace géométrique et espace étendu ou créé afin de lui donner une assise au sein même de l'esthétique. Il doit exister un temps *chronothétique*, séparé du temps sensoriel qui est couplé au temps physique, comme il existe un espace géométrique séparé de l'espace mondain. Cet espace géométrique et ce temps chronothétique constituent le corps *a priori*.

Nous verrons plus tard si ce corps *a priori* peut être investi totalement par la contingence historique, par le corps du Christ, en étudiant plus précisément la différence entre incorporation et incarnation. Pour l'instant on comprendra que le corps du Christ ne peut être un corps particulier et singulier sans quoi il ne pourrait accéder à ce statut *a priori*, sauf dans le cas exceptionnel où, par extraordinaire, ce corps était synchronisé à la naissance avec le temps universel[219]. Il nous faudra pour cela introduire un troisième mouvement irrationnel qui est le mouvement rabbinique dont nous n'avons pas encore déterminé s'il devait être assigné à l'Idéologie ou à une théorie de la connaissance. Tout cela deviendra plus clair lorsque nous aurons introduit l'origine historique du mouvement dialectique qui demeure toujours historique. C'est parce que le mouvement dialectique est historique qu'il doit trouver son fondement dans l'histoire et non dans l'*a priori*, sauf justement si le corps du Christ investit totalement le corps *a priori*. Dans ce cas, je ne pourrais nier que le corps *a priori* sera toujours et en tout temps dialectique et le mouvement entéléchique sera refoulé et nous obtiendrons le *Dasein* de Heidegger ou l'Esprit universel de Hegel ou nous serons obligés d'accepter le modèle de l'individuation de la CFJ de Kant, alors que nous cherchons un surhomme nietzschéen.

---

[219] C'est un possible improbable mais un possible tout de même.

Comprenons bien que puisque nous sommes au sein d'une théorie de la connaissance, la conscience n'est toujours pas introduite. Le corps *a priori* constitué d'un temps chronothétique et d'un espace géométrique n'est pas donné par la conscience, ni par aucune cause finale comme l'intention ou la vision-en-dieu. Pour que la conscience investisse ce corps, elle doit d'abord se constituer comme conscience, cette constitution est la finalité de toute finalité possible, le fil du probable de ma conscience. Il faudra donc déterminer l'ensemble des relations de ce corps *a priori* avant d'accéder à la conscience, bien que la conscience soit déjà donnée par la théorie des valeurs qu'elle doit nier pour se chercher elle-même.D'emblée disons cependant que le temps chronothétique du corps *a priori* ne connaît pas la distinction entre passé, présent et futur qui est introduite par la latéralité du corps particulier d'un sujet. Ici règne l'ÊTRE du temps sommet de notre recherche. Cet être du temps ne peut être approché que par l'étude des mouvements irrationnels lorsque ce temps vient se mêler à l'espace géométrique. Ce temps est-il néanmoins isolable de l'espace géométrique ? Ce temps peut-il être difforme et avant tout a-forme ? Nous ne le savons pas. Ce que nous savons c'est que l'être du temps n'est pas réductible au temps universel de la physique en tant qu'il est être toujours séparé et distingué du temps physique, c'est le niveau biologique qui synchronise l'homme avec le temps universel et le temps physique, synthèse temporelle que nous nommons le corps par opposition à l'être du temps que la tradition philosophique nomme : l'âme. Nous proposons le schéma qui suit afin de sythétiser ce développement (Le corps *a priori* ou corps du surhomme de la connaissance). Nous reviendrons ensuite à notre lecture kantienne en y introduisant de nouveau la question de l'irrationel qui aura été la grande absente de cette synthèse du savoir.

Schéma 5 : Le corps *a priori* ou corps du surhomme de la connaissance

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Au sein de sa modélisation, Kant pose une congruence (coïncidence) entre l'espace géométrique et l'espace que procurent nos sens ; il y aurait toujours une géométrie possible rendant compte d'un phénomène donnant ainsi à l'esthétique transcendantale un fondement nécessaire et suffisant, en tous lieux et en tout temps ; à la production du phénomène. Je cite dans ses *Prolégomènes*[220]:

> *« La sensibilité dont la forme fonde la géométrie, est ce sur quoi repose la possibilité des phénomènes externes ; donc ces phénomènes ne contiennent jamais rien d'autre que ce que la géométrie leur prescrit. »*

Mais la découverte des irrationnels montre, au contraire, la non-congruence entre l'espace géométrique et l'espace réel. Aussi, si l'espace a été découpé en espace géométrique et espace non-

[220] § 13, 286, remarque 1, trad. Louis Guillermit.

géométrique, le temps a été découpé, de la même manière, en temps de l'âme et temps physique qui sont pourtant reliés *a priori*, ce que la recherche sur les mouvements irrationnels nous pousse à *reconnaître*. Il faut bien avouer que l'on ne retrouve plus cette division chez Kant, le temps physique a épiphénoménalisé le temps de l'âme en l'expulsant dans le particulier, dans la subjectivité, ce qui nous vaudra le naufrage de sa CFJ[221] et, plus encore, l'échec architectonique de la temporalisation du logos (*a priori*). L'universel physique a tué l'être du temps de l'homme dans l'œuf. Qu'on le dise maintenant, la finalité n'est pas *une légalité du contingent comme tel*[222], mais une légalité de l'*a priori*. Nous pouvons donc faire l'économie d'une lecture de la CFJ de Kant car ce n'est pas le sujet individuel, ni encore moins le particulier, qui temporalise *l'a priori* de la CRP, mais le conflit entre la temporalité du logos d'un sujet et la temporalité de son corps, conflit dont doit rendre compte le concept d'entéléchie au sein d'un corps *a priori* du *surhomme* non ceci ou cela. Les sujets individuels et particuliers ne peuvent seulement se mouvoir que dans le champ de covariation fixé par un mouvement entéléchique *a priori* issu de leur conglomérat hérité, qui n'est plus alors *a priori* une fois incorporé. Faisons également taire toute confusion entre théorie de la connaissance et théorie des valeurs. Cette théorie de la connaissance est coupée de la théorie des valeurs où s'exercent des *jugements empiriques*, comme la sphère du droit. La

[221] Sur ce sujet, on pourra suivre le travail de Mikel Louis Dufrenne, *La Notion d'a priori*, PUF, 1959 et *L'Inventaire des a priori*, *Recherche de l'originaire*, Bourgois, 1981, rééd. Presses universitaires de Caen, 2021.

[222] Kant, *Critique de la faculté de juger*, introduction, VI, trad. A Renaut, GF, p. 108. Kant postule en 216 : *« Le principe propre de la faculté de juger est donc le suivant : la nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques, conformément à la forme d'un système logique, à destination de la faculté de juger. »* Nous avons vu, au contraire, que si la théorie des valeurs partait de la conscience pour introduire des grandeurs positives, la théorie de la connaissance partait d'une « non-conscience » pour introduire des grandeurs négatives, de telle manière que la théorie des valeurs n'est en rapport avec la théorie de la connaissance que par analogie. L'analogie n'est pas le fondement de la théorie des valeurs, puisque la théorie des valeurs s'appuie, dans son fonctionnement interne, sur la dialectique. Dès lors, la théorie des valeurs peut jongler, analogiquement, avec autant de théories de la connaissance qu'elle le souhaite sans en prendre aucune comme vraie. Il n'y a donc pas de recherche de vérité dans la théorie des valeurs et la faculté de juger ne peut être le destinataire d'un système logique. Elle ne le peut qu'analogiquement. John Locke devient donc un philosophe de la théorie des valeurs qu'il convient de relire afin de solidifier la théorie des valeurs.

métabiologie ne dit rien de la théorie des valeurs qui elle est appuyée sur le mouvement dialectique puisqu'elle ne s'intéresse qu'aux *jugements d'expérience* pour le dire en termes kantiens. Disons également que si cette critique de la subjectivité de l'*a priori* est proche de la critique du phénoménologue Reinach[223], elle s'en éloigne néanmoins sur trois points majeurs. Premièrement, nous la mettons en place au sein de la théorie de la connaissance et non dans le cadre de la théorie des valeurs. Deuxièmement, nous maintenons le refus d'introduire l'intentionnalité dans la théorie de la connaissance. Troisièmement, nous refusons de ne maintenir l'*a priori* qu'au sein de l'esprit et ce n'est pas un hasard si cela nous ramène à l'aporie posée par saint Thomas d'Aquin à la fin de son *Commentaire du traité de l'âme* d'Aristote : *« [...] l'universel animal ou bien n'existe pas ou bien est second »*. Sur l'intentionnalité proposons ce dernier raisonnement : Comment donc pouvons-nous penser le rapprochement d'un terme avec un autre, sans l'usage de la dialectique ? Justement en prenant acte qu'il nous faut au moins deux termes A et B. La *phantasia* va venir ensuite relier ces deux termes ; A → B. La conscience voit que A tend vers B qui est toujours le même donc elle en déduit un mouvement. A est allé de A vers A' qui est toujours A, il y a eu un déplacement. Le mouvement est donc un changement de lieu qui s'est produit dans un temps supposé qui s'appuie lui-même sur la supposition d'un mouvement. La physique aristotélicienne dit que A a changé de lieu (A') par un mouvement linéaire car ce ne peut être un mouvement circulaire sinon A serait revenu à sa position initiale de A or A n'est plus à la même place. La cosmologie aristotélicienne dit qu'il existe aussi un mouvement circulaire de A vers A' pour les astres qui ne changent pas de place,

---

223 Nous ne pouvons que mentionner l'excellent texte de Dominique Pradelle, « La critique de la subjectivation de *l'a priori* chez Reinach », *Philosophie*, 2016/1 n°128, pp. 3-19. Si tout ce qui possède la forme est un rapport de A vers B, ce n'implique pas que le transport se fasse sur un plan incliné qu'est l'intention. Il convient, au contraire, de découvrir pourquoi le plan est incliné sans poser une régression à l'infini de cette cause efficiente dans la cause finale qui serait un premier moteur, c'est-à-dire une intention. Pourquoi le sujet incline (*in-tendere*) c'est-à-dire pourquoi le sujet a une intention qui, au regard de la cause efficiente, ne peut être une inclinaison finalisée ? Le sujet incline non parce qu'il intentionne l'inclinaison mais parce qu'il est déjà incliné, sinon nous pourrions poser de corps *a priori*.

donc A-A'. Donc la physique ne peut concevoir que deux possibles. Les deux mouvements linéaire et circulaire de A-A'. Que A tende vers B, sans déplacement, n'est pas pensé par le mouvement, cela sera pensé dans le non-mouvement. C'est le champ de la biologie (*genesis*). Or pourtant la conscience voit bien qu'une pomme verte est devenue rouge mais elle n'introduit pas de mouvement pour comprendre cela. Pourquoi ? Car elle ne perçoit pas de déplacement. La conscience passe toujours par la médiation de la *dunamis* qui est produite par la *phantasia* afin d'accéder au temps. Plus globalement, la conscience ne cherche que de la permanence, elle ne recherche que l'identité. Quelle identité y a-t-il entre A et B ? Ce sera toujours du A' ou « ' » n'est que la contingence de l'état de A. Par exemple qu'elle est la différence entre « Paul » et « Jean » ? La différence est tout ce qui n'est pas le produit de l'identité de similitude. « Paul » est différent puisqu'il n'est pas pareil. La différence est de la contingence puisque de toute façon la conscience perçoit bien que « Paul » est différent de « Jean » car ils ne se meuvent jamais en même temps dans le même lieu. La conscience aurait plus de mal à différencier « Paul » de « Jean » si « Paul » était toujours à côté de « Jean » et qu'il faisait des gestes toujours en même temps, comme dans le mime. Mais même, dans ce cas, la conscience dira que « Paul » est différent de « Jean » car ils n'occupent jamais le même lieu. C'est l'*antitypie* leibnizienne qui explique que « Paul » n'est pas « Jean ». Mais si cela est manifeste par la conscience (existence), cela n'est pas démontré dans l'essence. La question que nous posons est pourquoi A n'est pas B et non pas pourquoi A n'existe pas en même temps que B dans un même lieu. Afin de penser la différence fondamentale, de l'altérité, il convient d'introduire des mouvements irrationnels qui ne sont dits comme tel que dans la mesure où nous avons enlevé la conscience afin de les déterminer. Il n'y a pas de rationalité accompagnée de la conscience qui introduise de l'autre, toute rationalité de la conscience est la répétition du même, toute théorie des valeurs est en recherche constante de son auto-confirmation. Le premier mouvement irrationnel est le mouvement dialectique dont le modèle a été pensé par la cosmogonie iranienne. Ce modèle donne l'apparence de tendre vers B

mais y revient par circularité, c'est la raison pour laquelle la dialectique n'est qu'apparente, qu'elle ne donne jamais accès à l'autre en tant qu'il est autre, à une métaphysique de l'être. C'est encore la raison pour laquelle Hegel ne pourra fonder aucune éthique. La dialectique restera fondatrice de la théorie des valeurs, de l'idéologie, mais son accès à une théorie de la connaissance ne sera pas reconnu, car la reconnaissance est toujours la reconnaissance de l'altérité. Il nous faut au moins deux termes pour fonder une logique. En cela toute fondation logique est en même temps une éthique de l'altérité. Le masque de la conscience ne donne pas et ne donnera jamais accès au visage, elle pose sur l'autre le masque du même, c'est du communautarisme grossier, vulgaire de type levinassien. La théorie de la connaissance, comme l'éthique exige l'abandon de l'usage de la conscience qui partout fait du même là où partout l'humain a un visage différent, comme l'avait fait remarquer Aristote dans ses études sur les animaux qui eux en sont dépourvus. Venons-en donc au fondement du mouvement dialectique de la dialectique historique comprise par Platon bien avant Hegel.

I-5) La cosmologie iranienne comme matrice dialectique du monde

Selon Aristote la dialectique viendrait de Zénon, selon Platon de Palamède[224]. C'est Diogène Laërce qui rappelle, premièrement qu'Aristote aurait avancé que Zénon d'Élée aurait inventé la dialectique ou aurait été inventif en dialectique[225]. Le jeu dialectique aurait consisté à faire tendre le discours de l'autre vers l'absurde en le coinçant dans une contradiction finale, ôtant ainsi à l'interlocuteur son honneur publiquement, jeu assez comparable à la lutte (*agôn*). Seulement, il n'y a pas de trace de cette assertion dans le corpus aristotélicien. Diogène avance encore que Zénon était Phénicien et qu'il était qualifié de « Palamède éléate[226] », nous renvoyant ainsi à la source platonicienne. Seulement, encore une fois, si l'on veut trouver une trace archéologique de Palamède, il n'y en a pas. Il n'y a visiblement pas eu de Palamède, roi de l'île d'Eubée, inventeur de l'alphabet phénicien[227], inventeur du jeu que l'on dit d'échecs mais jeu qui ressemblait davantage au jeu de go[228] et qui aurait combattu contre Ulysse, n'en déplaise à tous les poètes qui en ont fait mention (Danaos, Euripide, Sophocle, Eschyle). Sur l'origine historique de la dialectique, nous n'avons pas de traces historiques fiables et il est obvie que de toute façon l'art de discourir ne saurait être spécifique à une culture. Hegel pourtant s'engagera dans cet essai nosographique en tentant de classer les différentes formes de dialectiques. La première forme est la forme sophistique qui vise à mettre l'interlocuteur devant une contradiction finale, c'est le sens *obvie* de la ratiocination. La seconde est la forme *herméneutique* première qui appuie la dialectique sur la pensée d'Héraclite. La troisième est le

---

224 *Phèdre*, 26D.
225 Diogène Laërce, *Vie…*, Livre 9 « les isolés et les sceptiques », opus cité, tome 2, p. 175.
226 Diogène Laërce, *Vie…*, Livre 9 « les isolés et les sceptiques », opus cité, tome 2, p. 175.
227 Depuis Hérodote (*Enquête*, V, 58), on sait que cet alphabet est phénicien et a été apporté en premier lieu sur l'île d'Eubée. Cf. également Nenci Giuseppe. « L'introduction de l'alphabet en Grèce selon Hérodote (v 58) », in *Revue des études anciennes*, tome 100, 1998, n° 3-4. Centenaire de la revue. pp. 579-589.
228 Jacques Daruilat, « Platon et le jeu de la dialectique », sur son site, en ligne.

« mixte », au sens aristotélicien, qui renvoie à la pensée de Zénon[229]. Si Aristote avance, selon Diogène Laërce, que la dialectique provient de la pensée de Zénon c'est qu'il la détache de sa racine héraclitéenne. *A contrario*, Hegel dira *« il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'ai reprise dans ma logique*[230] *»* alors que son système s'appuie sur le tétractys pythagoricien, ce qui semble historiquement incompatible puisque la totalité devrait se retrouver dans chaque moment. À moins qu'Héraclite eût subi une influence des pythagoriciens ? Héraclite est assez catégorique au sujet de l'initiation, il appelle les initiés les *« endormis »* ne laissant planer aucun doute sur son refus de toute mixtion avec les pythagoriciens[231]. Au sujet de Pythagore, lui-même, selon la division de Rohde, Héraclite avance que son savoir est une *« imposture*[232] *»* ne laissant définitivement aucune place pour un rapprochement avec les pythagoriciens et Pythagore lui-même. En tant que physicien ionien, il est tout à fait exclu qu'il introduise du non-être dans son étude physique puisque le modèle d'Anaximandre donne déjà la matrice explicative de la génération et de la corruption sans recours à ce non-être conceptuel. Vouloir donc arrimer une doctrine philosophique qui introduit le néant à la pensée d'Héraclite, est un non-sens historique, comme nous l'avons vu, une confusion dans les visions du monde auxquelles ces pensées sont attachées. La dialectique hégélienne peut tout au plus se rattacher au mixte de Parménide, il n'y a donc pas de

---

229 Nous suivons Christophe Bouton dans son article : « L'océan sans rivage du logos. Hegel lecteur d'Héraclite », in *La Science de la logique au miroir de l'identité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la science de la logique de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers*, édité par G. Gérard et B. Mabille, Peeters, 2017, pp. 23-41, p. 27.

230 Cité par Christophe Bouton dans son article « L'océan sans rivage du logos. Hegel lecteur d'Héraclite », in *La Science de la logique au miroir de l'identité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la science de la logique de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers*, édité par G. Gérard et B. Mabille, Peeters, 2017, pp. 23-41, p. 23.

231 Pour Héraclite la doctrine des mystères pythagoricienne de type hésiodique est *« impie »* (DK B14b/M87). La piété des mages perses (cités en DK B14a) n'est pas celle qu'il défend et il ne saurait y avoir de *daimon* puisque l'homme est son propre pilote (DK B 119/M94). Mais Héraclite ne dit rien de son propre culte, il se contente de faire de la physique et sa conception des 18 000 semble être tout simplement babylonienne. (édition de Pradeau, p. 320 en GF).

232 DK B 129/ M17 je cite dans la trad. de J.-F. Pradeau : *« Pythagore, fils de Mnésarque, a poussé l'enquête plus loin que tout autre et, ayant fait son choix parmi les ouvrages, il s'est forgé son propre savoir : érudition et imposture. »*

totalité hégélienne. Qu'est-ce qui aurait pu entraîner cette méprise incroyable de Hegel ? La vanité d'arriver à la totalité historique en phagocytant la pensée d'Héraclite par la force ? Il convient d'abord de préciser que si Hegel a lu directement Héraclite, il n'avait alors en sa possession que peu de fragments. L'édition de Schleiermacher qu'il utilise a paru en 1808 et comportait seulement 73 fragments, quant aux sources indirectes, (*La Philosophie* d'Henry Étienne de 1573 et l'*Histoire de la philosophie* de Tennemann), elles étaient encore moins fiables. L'édition de Diels-Frank en comporte désormais 129, celle de Conche 136, celle de Jean Brun 128 (+ 13 incertains) et celle de J.-F. Pradeau que nous utilisons 143, soit en gros autant que les sentences delphiques[233]. Il faudrait donc avancer que Hegel n'avait que la moitié de la sagesse du monde à sa portée. Deuxièmement, et c'est encore plus important pour comprendre la conception hégélienne du temps, ce dernier confond toujours chronos (le temps) et le Kronos hésiodique. Nous avons pensé, en suivant Jacqueline de Romilly, que cette confusion venait des néoplatoniciens[234]. Nous avons, par ailleurs, vu que Hegel lisait le mythe des races en suivant la lecture de Platon dans sa *Politique*. Nous savons désormais que cette confusion remonte au moins au poète dorien Pindare[235] et se serait mise en place, au sein des cultes, par l'entremise du dieu indo-européen Pan qui a donné en français le mot « panique » et son double sens, la panique c'est la peur, mais aussi l'attribut de la totalité[236]. L'iconographie du dieu Pan servira, on le sait également, à figurer le diable dans le christianisme, ce qui explique probablement cette charge sémantique dans notre langue. Pindare use d'une ruse qui ne nous étonne que peu lorsque l'on sait que sa lignée

[233] Serge Mouraviev en était à 248 fragments dans le texte de 2011.
[234] Tome I, p. 64.
[235] À ma connaissance, c'est Michèle Simondon, dans un article que nous avons longtemps cherché « Le temps "père de toute chose", Chronos-Kronos », dans les Actes du colloque « Le temps et l'histoire », in ARPO, 83 (1976) pp. 227-230, qui a fait ce lien avec le corpus pindarique. L'article était précédemment dans les *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 83, 2, 1976, p. 222/232, mis en ligne le 3 avril 2018 sur la base Persée.
[236] La plus ancienne flûte de Pan a été découverte en Ukraine, pays des Scythes au temps de Pindare. Mais le mot « syrinx » provient du grec ancien σύριγξ, signifiant « roseau taillé et creusé » et ne renvoie pas forcément à la flûte dite de Pan, cela pourrait être une flûte phrygienne (droite comme le tibia), ce qui ne changerait pas la donne.

aurait participé aux invasions doriennes introuvables archéologiquement. Quelle est cette ruse ? Tout simplement de mettre une majuscule à chronos (le temps), d'en faire un « Père », (« *le temps "père" de toute chose* », *Olympiques*, II, 19), pour en faire ensuite le « père des hommes » (*Patèr Mégas époux de Rhéa*), à savoir un dieu et ensuite de remplacer Chronos par Kronos (Pan) qui n'est que la vision temporelle du monde dorienne (hellénique) et nullement la vision grecque du monde ! Un autre passage de ses *Olympiques* confirme notre analyse (vv.75-85 trad. Puech) :

> *« Ceux qui, en un triple séjour dans l'un et l'autre monde, ont eu le courage de garder leur âme à l'écart de toute injustice, suivent jusqu'au bout la route de Zeus, jusqu'au château de Kronos. Là les brises océanes entourent de leur souffle l'île des Bienheureux. »*

Les initiés devraient donc suivre le chemin de chronos (du temps), qui est le chemin le plus noble puisqu'il mène au château même de Cronos (terme initiatique, le château deviendra l'église du prêtre qui détient la vérité). Le « deviens ce que tu es » (« Γένοι', οἷος ἐσσὶ μαθών » (v.72), repris par le pro-dorien Nietzsche, revenait en fait à ce sens plus précis : « deviens un bon Dorien ! », puisque le temps initiatique devient contrôlé par le temps de Kronos ! À suivre cette conception, si le temps (chronos) n'était que le temps dorien du Kronos hésiodique, le temps universel deviendrait totalement dorien et on aurait alors bien du mal à lire Homère qui est totalement polythéiste d'une part, et d'autre part on finirait par croire que nous serions au centre du monde par le truchement de l'universalité du temps. C'est ce que les théologiens et les philosophes ne cesseront de faire, ne comprenant nullement que la ruse de l'histoire est en premier une ruse dans l'histoire même, dans la conception de l'histoire que l'on a. Michèle Simondon cherchera alors des sources avant Pindare et reprendra le fragment de Phérécyde de Syros. D'après Philon de Byblos, la conception du monde de Phérécyde viendrait des *« livres secrets phéniciens »*, ce qui nous éloigne, apparemment, de la vision du monde dorienne. Il est vrai, comme nous l'avons déjà fait remarquer que Phérécyde pose d'abord Chronos puis Zas (Zeus) et chtonié (la Terre). La personnification de la notion de

temps (chronos) en Chronos ne viendrait donc nullement de Pindare mais existerait bien avant lui, notamment dans l'univers ionien, déjà iranisé, de Phérécyde. Enfin, en commentant le papyrus de Derveni[237], on ne saurait douter que chronos était bien devenu un dieu, Pan devenu Chronos[238], dieu alors toujours rattaché au Kronos hésiodique. Si ce n'est que si les pythagoriciens sont bien pro-doriens[239], cela n'implique pas que Pythagore lui-même ait accepté cette influence puisque Philon de Byblos nous dit bien que ce savoir provenait de la culture phénicienne. Ne pouvant trancher ici sur la source[240] (iranienne ou phénicienne), ce que nous ferons plus tard en suivant les études nietzschéennes, on conservera que Pindare, dans tous les cas, a été le grand promoteur de cette confusion entre la notion de chronos et la vision du monde dorienne qui range toujours le temps sous la coupe du Kronos d'Hésiode, suivi en cela par le néoplatonicien Proclus qui sera le maillon entraînant Hegel dans cette perspective[241].

---

237 Je cite le fragment Col. XII : *« L'Olympe et le temps sont la même chose. Et ceux qui pensent que l'Olympe et le ciel sont la même chose se trompent complètement… »*, in *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Ed. Laks/Most, Fayard, 2016, p. 1209. À suivre la traduction de Fabienne Jourdan, nous avons (*Le Papyrus de Derveni*, Les belles Lettres, 2003, p. 12 : *« L'Olympe et le temps cela revient au même »*, avec Kronos avec un Khi initial donc, à suivre l'interprétation de Luc Brisson (art.cité), cela renvoie bien au Zurvan iranien.

238 La référence au dieu Pan est certaine chez Pindare, je cite le passage qui traite d'un hymne à la *Semma Méter* (*Pythiques*, III, 77-79, trad. A Puech) : *« Quant à moi, je veux évoquer la Mère que des jeunes filles, auprès du porche de ma maison, viennent chanter, en même temps que Pan, elle, divinité auguste, en des cérémonies nocturnes »*. « Méter » peut-être traduit par la phrygienne Cybèle puisqu'il y avait un temple dédié à Cybèle en face de la maison de Pindare. L'Arcadie aurait un rapport avec la Phrygie via la Thrace, ce qui ne fait aucun doute chez Hérodote. Les Briges auraient donc posé une dualité indo-européenne entre Pan et Cybèle qui deviendra la dualité Kronos/Rhéa.

239 Luc Brisson, « Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques*) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n° 4, 1985. pp. 389-420.

240 Se surajoute, en effet, un autre problème qui est que chez les pythagoriciens on trouve aussi un *khronos* c'est-à-dire un Kronos sans majuscule, mais qui n'est plus le chronos temporel puisqu'il a un kappa. Il doit donc exister plusieurs interprétations et, dans l'une d'entre elles, on retrouve bien le dieu Pan mais non opposé à Cybèle mais à bien à Zeus qui a été disqualifié au point de se trouver à ce niveau, nous renvoyons à l'article de Luc Brisson de la note précédente, p. 395.

241 Ibid, p. 229. Mme Simondon cite du reste Proclus dans son commentaire du *Cratyle* de Platon en 396b : *« Orphée appelle la cause originelle de tout Chronos, nom presque homonyme de Kronos. »* On peut aussi renvoyer au *De Mundo* du pseudo-Aristote qui a largement prêté à cette confusion dans l'univers, de l'antiquité tardive au monde médiéval, univers que reproduira Hegel. Voir à ce sujet l'article de Luc Brisson, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, n° 4, 2002.

Troisièmement, et pour abandonner les arguments historiques et en venir à la logique, Hegel veut rendre compte avec sa dialectique d'un infini unique alors qu'il existe un *apeiron* dans chaque conglomérat hérité, dont particulièrement le conglomérat ionien et le conglomérat italique, comme l'avance parfaitement Jean-François Pradeau dans son introduction à son livre sur Héraclite[242] :

> *« Depuis la fin du VIIe siècle, si l'on songe à Xénophane, l'enquête rationnelle sur la nature que conduisent les savants de Milet se heurte à la représentation du monde de la religion traditionnelle, c'est-à-dire pour l'essentiel la mythologie homérique comme à la cosmogonie hésiodique. »*

Le conflit se fait donc entre l'enquête physique outillée des Ioniens et le discours articulé des Doriens discours qui se soutient lui-même à partir de mythes fondateurs. Si donc Anaximandre pense le changement avec l'obliquité du plan de l'écliptique, comme le soutient Aristote, on comprend aisément que le néant ne peut être un opérateur logique comme le prétend Hegel. Quant à Nietzsche, il ne suit pas, à la différence de Freud, Jacob Bernays[243] qui appuie la dialectique sur les contraires héraclitéens puisque l'*apeiron* ne saurait être logé dans le non-être. De plus, pour Nietzsche, la dialectique est la base sur laquelle Aristote va appuyer toute sa logique[244], il coupe donc l'herbe à la racine[245] et appuie la dialectique sur son sens obvie, le premier sens posé par Hegel, pour mieux affliger l'ambiance décadente de l'Académie avec les développements de Socrate et Platon[246].

---

242 Ibid, p. 75.

243 Nietzsche, *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Éditions de l'éclat, 2005, p.58. Nietzsche utilise les fragments colligés par l'aristotélicien Jacob Bernays dans son *Heraklitea* paru à Bonn en 1848. La source est certaine car l'ouvrage a été retrouvé dans sa bibliothèque avec les pages encore cornées sur les fragments les plus importants.

244 L'analyse de Nietzsche est erronée, les syllogismes sont appuyés sur la transitivité logique qui implique un cercle temporel alors que la dialectique est une figure qui implique une forme en spirale.

245 Je cite Nietzsche dans ses « Leçons sur Platon », in *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, Éditions de l'éclat, 2005, p. 92 : *« En tout cas, il prépare la logique aristotélicienne, qui n'aurait pas vu le jour sans l'insistance de Platon sur la dialectique et sans sa pratique de la dialectique ; c'est l'œuvre proprement philosophique de l'Académie. Cela ne s'accorde pas avec l'hypothèse d'un naturel contemplatif et esthétique. »*

246 Voir pour la touche finale sur la dialectique chez Nietzsche, le paragraphe « Le problème Socrate » dans son *Crépuscule des idoles.*

Quel est donc le schème qui a permis de confondre toutes ces conceptions en une seule dans la synthèse romantique de Hegel ? Ce schème est celui de flux (*rhoé*[247]) que l'on retrouve d'Héraclite à Nietzsche. Or, cette notion de flux que l'on dit héraclitéenne ne se retrouve que dans les fragments retrouvés de l'œuvre de Platon, ce qui devrait nous amener à la plus grande prudence si l'on estime à sa juste mesure le rapport plus que tendu que le maître de l'Académie entretenait avec les Ioniens et surtout avec les épicuriens[248]. D'abord précisons que dans le *Théétète* (179d-183c) Platon constitue une dyade en opposant deux armées, la première, héraclitéenne, serait mobiliste et remonterait à Homère, la seconde serait immobiliste et remonterait aux Éléates. Cette division surprend puisqu'on peut s'interroger sur ce qui lie Homère à Héraclite[249] si ce n'est qu'ils sont tout bonnement Ioniens (Phéniciens). Pourtant tout le monde gardera en mémoire cette dyade apparente construite par Platon faisant d'Héraclite un penseur de l'impermanence et de Parménide de la permanence alors que l'être éternel est déjà dans la notion d'éternel retour chaldéenne et dans le *noûs* qui ne peut périr d'Anaxagore. Ensuite, viennent les citations les plus connues du *Cratyle* qui seront reprises également par la Stagirite et qui font état d'un flux perpétuel. Aristote est le premier à citer la source qui est le suggràma d'Héraclite[250]. Ensuite, Diogène Laërce confirme, via d'autres sources méconnues, qu'Héraclite avait bien écrit un suggràma, un livre dont le titre a été perdu[251], byblos qui semblait avoir été écrit dans un dialecte ionien peu connu à Athènes, ce qui expliquerait les difficultés de lecture

[247] Du grec ancien *ῥέω* (*rhéō)*, « couler »).
[248] Les trois dialogues platoniciens qui traitent des thèses d'Héraclite sont *l'Hippias majeur*, le *Cratyle* et le *Théétète*.
[249] Rejeter Héraclite permettra aussi de rejeter, du même coup, Homère… C'est la seule preuve que nous ayons de l'origine d'Héraclite. Selon Platon, Héraclite est bien un ionien phénicien et non un dorien. C'est un témoignage capital qui réduit les possibles interprétatifs des fragments d'Héraclite et qui nous éloigne définitivement de l'analyse aryenne de Nietzsche.
[250] Aristote, *Rhétorique*, III, 1407b 11-18.
[251] Opus cité, tome 2, p. 165. Voir le travail de Mouraviev qui tente de reconstituer ce livre, notamment « La vie d'Héraclite de Diogène Laërce, analyse stratitographique – le texte de base – un nouveau fragment d'Ariston de Céos », *Phronésis*, 32, 1987 ; pp. 1-33. Kirk pense, lui, que le livre n'a pas été écrit par Héraclite, mais par un de ses élèves comme les *Catégories* d'Aristote alors que Diogène Laërce pensait qu'il n'avait pas été achevé.

rencontrées[252] ; il y aurait donc une source unique véritable. On pourrait s'appuyer sur le corpus d'Aristote qui demeure, en général, le plus fiable pour des études historiques, mais une contradiction apparente majeure nous pousse à penser qu'en fait Aristote perpétue phénoménalement la vision platonicienne. Par exemple, le Stagirite avance dans son traité *Du ciel*[253] que le monde chez Héraclite et Empédocle d'Agrigente est engendré et corruptible et donc s'éteindra nécessairement, insistant donc sur son impermanence alors que le fragment 30 attribué à Héraclite (DK 48) promeut la thèse inverse[254]… Toutefois, il nous paraît obvie que notre enquête ne dépassera jamais l'enquête d'Aristote, nous nous rangerons donc du côté du Stagirite qui reprendra les fragments de Platon, en restant vigilant sur son angle interprétatif. N'en déplaise aux études héraclitéennes ouvertes par Kirk dans les années 1960[255], nous ne mettrons pas ou plus en doute les fragments conservés par Platon dans son *Cratyle* et son *Théétète*. À quelle notion de flux temporel ces dialogues renvoient-ils la pensée du temps héraclitéenne ? Nous allons voir que les éléments conservés par Pindare, témoin d'une cérémonie nocturne, vont nous éclairer afin de comprendre la pensée d'Héraclite. En premier lieu qu'Héraclite parle bien également d'une cérémonie nocturne, cela est attesté par le Fr. DK-B14a : *(« Pour ceux qui sortent la nuit, pour les mages, des bacchants, des ménades, des initiés. »).* Ensuite, Socrate nous dit dans le *Cratyle*, je cite en entier (401e3-402d3, trad. C. Dalimier) :

> *« Je crois m'apercevoir de la sagesse des antiques formules d'Héraclite, formules qui concernent tout simplement Kronos et Rhéa et qui s'accordent avec ce que disait Homère. Héraclite dit n'est-ce pas ? Que*

---

252 Sur le dialecte ionien utilisé consulter l'*Héraclite* de Jean Brun, *Héraclite ou le Philosophe de l'éternel retour*, Seghers, 1965, intro, p. 10, je cite : « […] *l'usage de ce dialecte est attesté par les fragments qui nous restent et qui sont dépourvus de toute métrique* ». Sur ce problème de ponctuation des fragments d'Héraclite, Aristote y reviendra à plusieurs reprises dont *Rhétorique*, I, 5, 1407b11, 22a4, ce qui sera corroboré par Démétrios de Phalère.

253 *Métaphysique*, A, 10, 291b 12.

254 *« Cet univers, identique pour tous n'a été créé par aucun dieu, ni par aucun homme, mais il fut toujours, est et sera un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure. »*

255 Heraclitus, *The Cosmic Fragments*, Cambridge University Press, 1959, pp. 366-384.

> *tout passe et rien ne demeure ; et comparant les choses au courant d'un fleuve, il ajoute que tu ne saurais entrer deux fois dans le même fleuve. »*

Socrate fait mention ici de Kronos qui est le dieu hésiodique et nullement de chronos qui est le temps. Kronos et Rhéa auraient en outre des noms d'écoulement ce qui explique pourquoi ensuite Socrate rattache le couple Rhéa-Kronos à celui d'Océan-Téthys chez Homère tout cela sous l'œil d'Orphée et d'Hésiode. Téthys, ajoute encore Socrate, serait lié à un nom de source déguisé. Socrate enchaîne dans le *Théétète* (152e 7-9 alors ainsi :

> *« Quand ce dernier parle de l'"Océan, père des dieux, et leur mère Téthys", il affirme que toutes les choses sont nées du flux et du mouvement. »*

Avant d'enfoncer le clou définitivement un peu plus loin en assénant que la version du monde de cette « tribu » (que sont les Ioniens, tribu à laquelle Homère et Héraclite appartiennent) est toujours la même : toutes choses seraient en mouvement, comme des flots (*hoion rheumata kineisthai ta panta*). L'impermanence ionienne viendrait donc détruire l'essai de permanence dorien, l'essai de solidification (avec des solides) platonicien, par liquéfaction[256]. Il y a plusieurs glissements sémantiques et de registres dans le développement, dans le tissage sémantique de Socrate. Premièrement confondre Kronos et chronos, ce qui est comparable au développement de Pindare. Deuxièmement comme Kronos et Rhéa ne possèdent aucune notion de mouvement et de temps, prétendre que Kronos et Rhéa renverraient à des fleuves cachés[257]. Ensuite, rapporter le fleuve caché derrière ces dieux au fleuve Téthys d'Homère pour obtenir une vision cohérente du monde ionien-phénicien[258]. Enfin, les Ioniens (Phéniciens) étant de bons navigateurs, vivant et délibérant sur leur navire, il ne serait pas étonnant que cette « tribu » (*gênè*) eût choisi les flots comme métaphore du temps. On ne peut que constater, par ailleurs, la fidélité de Nietzsche avec cette vision océanique de

[256] Le mythe de l'Atlantide viendra également filer cette métaphore de liquéfaction du monde.
[257] Chez Pindare, c'est un chemin et non un fleuve qui mène au château de chronos.
[258] Cf. La description du bouclier d'Achille dans l'*Iliade* en XVIII, 478-617.

Socrate, le monde serait[259] : *« […] une mer de forces en tempête et en flux perpétuel, éternellement en train de refluer [260] ».* Cette vision aqueuse du temps, si l'on réfléchit au niveau des causes matérielles, est pourtant incohérente puisque le premier élément chez Héraclite est le feu, il faudrait alors expliquer comment on passe du premier principe qui est le feu à ces métaphores aqueuses. Car si l'on peut passer de l'eau au feu[261], on ne peut pas passer du feu à l'eau et c'est encore la raison pour laquelle le feu est le premier principe chez Héraclite contre l'avis de Thalès. Dans tous les cas, au niveau de la cause formelle, le cercle du même rendrait impossible le passage du feu à l'eau, de l'éternité à la temporalité, de Kronos à chronos ou inversement de Chronos au château de Kronos. Afin de sauver la vision socratique, il faudrait admettre que l'eau provient d'une source cachée et que cette source cachée est bien mentionnée dans l'hymne homérique à Pan (Πάν, Pán*)*, Pan qui s'installera en Arcadie avant d'en être chassé par les Doriens, selon la mythologie. Il demeure donc que l'essai socratique est tout simplement un essai de plier le monde ionien au monde dorien, Hésiode devant dominer Homère et Zarathoustra devant contrôler le grand midi chez Nietzsche. Mais cet essai n'était-il pas déjà l'essai opéré par Héraclite ? Cela est impossible car Socrate comme Platon identifient parfaitement

[259] Nietzsche, FP X, 84-84, trad. Michel Haar, Marc B. de Launay, 1982, pp. 343-344. À comparer avec les deux vers du poète tragique Phrynichos, cités par Plutarque : *« Et je connais autant de figures de danse/ Que la mer dans la nuit a de flots orageux. »*

[260] Nietzsche de continuer en suivant son interprétation chrétienne d'Héraclite : *« […] avec de gigantesques années au retour régulier, un flux et un reflux de ses formes, allant des plus simples, aux plus complexes, des plus calmes, des plus fixes, des plus froides aux plus ardentes, aux plus violentes, aux plus contradictoires, pour revenir ensuite de la multiplicité à la simplicité, du jeu des contrastes au besoin d'harmonie, affirmant encore son être, dans cette régularité des cycles et des années, se glorifiant dans la sainteté de ce qui doit éternellement revenir, comme un devenir qui ne connaît ni satiété, ni dégoût, ni lassitude –. »* C'est Romain Rolland qui a proposé à Freud de retenir ce « sentiment océanique » qui consiste à fusionner avec le grand Tout-Un, non pas chronos ou Kronos, justement, mais bien directement avec le dieu Pan, c'est le dieu Pan qui renvoie au grand tout et nullement Kronos qui n'a pas cet attribut.

[261] Ceci est expliqué dans un problème des *Problèmes* du pseudo-Aristote : *« C'est pour cette raison que les parties supérieures (de la mer) sont aussi plus chaudes (outre le fait d'être salées) ; car le salé est plus chaud que le potable. C'est pourquoi certains de ceux qui héraclitisent disent que les pierres et la terre naissent de l'assèchement et de la solidification d'une eau potable et que le soleil est une exhalaison provenant de la mer. »* in *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Ed. Laks/Most, Fayard, 2016, p. 299.

Héraclite comme un Ionien-Phénicien en le rattachant à Homère qu'ils ne connaissent que trop. Nous avons donc une vision du monde ionio-phénicienne cohérente qui part d'Homère pour arriver à Héraclite et qui est validée par la représentation offerte par le géographe Hécatée de Milet[262]. Seulement Parménide étant aussi Ionien, cette démonstration socratique plonge dans le puits de la dyade. En effet, comment le monde ionien pourrait faire advenir les deux thèses opposées, celle de l'immobilisme parménidien et celle du mobilisme héraclitéen ? De la manière suivante : la vision héraclitéenne offre à la notion de flux une représentation circulaire car l'océan Téthys est circulaire puisqu'il entoure la Terre qui elle-même est circulaire. La circularité du temps proviendrait donc de la circularité de l'espace et d'un espace particulier qui est celui de la Terre. Cette vision du monde qui donne une place prépondérante à la notion de cercle semblait alors, bon an mal an, compatible avec le Kronos hésiodique qui retient le temps en avalant ses enfants. Cela est, de plus, fidèle à un fragment d'Héraclite, repris par Porphyre et tous les néo-platoniciens dont Hegel : *« En effet, sur la circonférence d'un cercle le début et la fin sont communs, selon Héraclite[263] ».*

Seulement ce jonglage conceptuel est-il compatible avec les données sémantiques réelles ? C'est le linguiste Benveniste dans ses *Problèmes de linguistique générale*, qui viendra jeter le trouble sur ce qu'il faut bien nommer ce bricolage[264] grec, puisqu'en étudiant la notion de *rhuthmôs,* il en viendra à avancer que dans la période homérique au moins *« la mer ne coule pas »* et que *« ce n'est pas en contemplant le jeu des vagues que l'Hellène a découvert le rythme[265] »*. Le *rhuthmôs* ionio-phénicien est plus associé à l'espace et donc à la forme qu'au temps que

[262] Suivant la vision rapportée par Hérodote.

[263] Fr. B 103 se trouvant chez Porphyre dans ses *Questions homériques sur l'Iliade*, Parler de circonférence chez Héraclite n'est pas anachronique puisque le cercle géométrique a déjà été introduit par Anaximandre pour comprendre la sphère terrestre ; dans ce cadre homérique, cela renvoie par ailleurs bien à l'océan Téthys.

[264] Pour Platon, ce sont plutôt les Phéniciens qui bricolent et font commerce de bricoles.

[265] Pour tout ce développement nous ne suivrons que l'article de Catherine Dalimier intitulé « Émile Benveniste, Platon, et le rythme des flots (Le père, le père, toujours recommencé...) », *Linx*, n° 26, 1992. *Lectures d'Émile Benveniste*. pp. 137-157. Cette dernière opère une déconstruction de cette thèse p. 146.

la notion de *rhein* (couler) introduit. C'est donc bien Platon qui aurait introduit cette révolution conceptuelle (cette « création » dira Benveniste) cette temporalité à l'écoulement. Alors que nous supposons, nous, que la fusion de ces notions (le temps *chronos* et l'écoulement *rhein*) a été opérée par l'outil qu'est la clepsydre. Or, nous savons que la clepsydre a été introduite à Athènes par l'Ionien Anaxagore[266]. La clepsydre étant répandue, bien avant Athènes, en Asie Mineure, Héraclite pouvait tout à fait comparer le temps à un flux (*rhoé*) par cette comparaison avec l'écoulement (*rhôon*) de la clepsydre. C'est encore cette preuve oculaire qui nous pousse à conserver les fragments platoniciens comme faisant probablement partie de la pensée d'Héraclite. La conséquence épistémique sera alors de rapporter toujours le temps au mouvement par le truchement de la notion de flux, là où les Ionio-Phéniciens, avant Anaxagore, y voyaient, eux, davantage un rapport avec l'espace, avec la géométrie, sous la forme composée des épicuriens ou non[267]. Le temps sera donc *a-rhuthmôs,* propriété que possède également le nombre, ce qui augure déjà de la symphyse opérée en *Physique* par Aristote[268]. En revanche, on ne suivra plus Socrate qui avance que tous les Ioniens auraient eu une vision du monde corruptible, la vision d'Homère prouvant le contraire, ce qui rattache Héraclite et Parménide aux mêmes thèses fondamentales en tant que Ioniens, l'un insistant sur le changement, l'autre sur le point d'appui du changement.

---

266 Tome 1, p. 190. (*Problèmes*, XVI, 8 914b 9). En 21 b 100 Empédocle tente également de comparer la respiration en comparant ce phénomène à la clepsydre. Il y aurait donc un rapport possible entre le souffle et le temps. Cf. également le recueil de Diels/Kranz, *Die fragmente der Vorsokratiker*, III. p. 237.

267 La thèse de Catherine Dalimier est inverse qui avance p. 147 : *« Plusieurs philosophes présocratiques ont donné un compte rendu du mécanisme de la clepsydre, cet instrument qui permettait de mesurer le temps. Dans ces textes, le verbe rheîn et ses composés, ainsi que les substantifs apparentés sont les termes ordinaires qui permettent de décrire le flux et reflux de l'eau, modèle pour l'explication du phénomène de la respiration. Cet usage s'impose même dans la page où Aristote rend compte de la théorie d'Anaxagore, en dépit de la répugnance du premier pour ce vocabulaire d'une physique des flux. On peut donc considérer qu'avant Platon, ces termes désignant l'écoulement n'étaient pas bannis des descriptions techniques de mouvements alternatifs, remarquables pour leur périodicité. »*

268 Aristote en *Métaphysique*. A, 4, 985bl6, utilise un vocable qui laisse penser, selon la lecture de Jaeger, dans son *Paideia*, que l'on passe à l'*a-rhutmôs* non en le niant mais en le traversant. Cf. l'article cité de Catherine Dalimier.

Malheureusement, cette vision harmonieuse du monde ionienne va être ébranlée par quatre facteurs, ce qui rendra caduque l'interprétation socratique et plus valide la version donnée par Aristote :
1) La chute de Babylone et l'emprunt aux théories chaldéennes via les maguséens qui sont arrivés en Ionie (Asie Mineure).
2) Les deux conquêtes de l'Ionie par les Perses qui insuffleront une vision iranienne (italique) du monde.
3) Les développements scientifiques de la gnomonique couplée avec la géométrie donnant une représentation physique du monde.
Penons ces paramètres l'un après l'autre :

1) La lecture chaldéenne. Pour les Grecs, les maguséens, qui sont des mages de la culture mède, sont pris pour des Chaldéens. Zarathoustra devient donc Zoroastre[269], un spécialiste des astres, un maître chaldéen et non un maître mazdéen. Pourquoi ? C'est Franz Cumont et Joseph Bidez[270]qui ont donné la réponse la plus plausible en avançant que les maguséens, ayant quitté l'Iran avant la réforme de Zarathoustra et parlant l'araméen à Babylone, ne pouvaient pas répandre cette conception, alors que les Perses qui vont conquérir l'Ionie ensuite seront tous mazdéens, c'est-à-dire défenseur de la religion du dieu

[269] Son nom est cité d'abord chez Xanthos de Lydie, qui fait naître ce dernier vers 600 ans avant Xerxès en Grèce. Il rapporte également, selon Strabon (*Géographie*, Livre I), la théorie de l'assèchement des mers que l'on retrouve possiblement chez Héraclite, Anaximandre selon Alexandre qui suit Théophraste, Straton de Lampsaque, Démocrite selon Aristote (356b 9-11). Ceci est rapporté encore par Aristote dans ses *Météorologiques* (II, 353b 6-11) qui admet : « *En vérité, à l'origine tout l'espace qui est autour de la terre était humide, mais s'étant asséché à cause du soleil, la partie évaporée – disent-ils – produit les vents, les phases de la lune et du soleil, tandis que la partie restante, c'est la mer. C'est pourquoi ils disent également que la mer, en s'asséchant, diminue, et qu'elle finira un jour par être sèche*». Comme la mer est liée à l'océan qui entoure la Terre, cet assèchement entraînera la fin de la Terre, une application de la doctrine palingénésique semble donc être la météorologie. Aristote réfute cette thèse en 353a 19-25 et la compare à une fable d'Ésope de Charybde en 356b 9-11. Ceci explique, ce nous semble, la divergence d'interprétation entre la citation rapportée à Héraclite par Platon dans le *Cratyle* en 402a (*« il dit qu'on ne pourrait entrer deux fois dans le même fleuve »*) et l'opinion de Cratyle, rapportée par Aristote, plus proche de la théorie de Démocrite (Γ, 1010 14-15, trad. Duminil/Jaulin : *«* [...] *l'opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait finalement qu'il ne pouvait rien dire, mais bougeait seulement le doigt et blâmait Héraclite de dire qu'on ne peut entrer deux fois dans le même fleuve, car il pensait, lui, que ce n'était pas même une seule fois»*. Le doigt d'honneur levé montre manifestement que la philosophie de Cratyle, que l'on dit d'Héraclite, était en fait librement inspirée de cette dernière et déjà bien empreinte de la cosmologie chaldéenne.
[270] Joseph Bidez & Franz Cumont, *Les Mages hellénisés, Zorosatsre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*. Les Belles Lettres, 1938.

unique Ahura Mazda qui a *« créé la Terre, le ciel et les Hommes »*, selon l'inscription de Persépolis. C'est cette conception maguséenne qui sera reprise par les défenseurs de la Tradition, les pythagoriciens, opérant une division latérale de tout le savoir (limité-illimité, bien-mal, le tableau donné par Aristote) là où, au contraire, la réforme de Zarathoustra fera tout tendre vers l'Un-illimité (*aîon*). C'est enfin la langue araméenne qui va rapprocher ces maguséens des Chaldéens et de ces échanges naîtra la vision du monde proposée par le Chaldéen Bérose[271], vision du monde qui sera reprise par les stoïciens[272] afin de décrypter la nouvelle vision du monde héraclitéenne. De nos jours, il faut bien admettre que la compréhension d'Héraclite que nous avons est plus celle de Bérose que celle d'Héraclite lui-même tant au niveau de la mesure de la Grande année[273] à partir du *saros*[274] que de la vision palingénésique de cet univers, l'éternel retour (*Ewige Wiederkunft* chez Nietzsche). Le schème de cette conception serait donc le cercle parce

---

[271] Conception essentiellement retrouvée dans le *Commentariorum in Aratum reliquiae*, édité à Berlin en 1898 par Ernst Maass, encore un élève de Wilamowitz. Bérose publia son *Babylõniaká* (« Histoire de Babylone »), appelée également *Chaldaika* (« Histoire de la Chaldée ») entre -290 et -278, pour le compte du roi séleucide Antiochos I[er], donc bien après la vie d'Aristote (384-322).

[272] Cf. Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, opus cité. Particulièrement en B-III p. 192 & 196 où V. Goldschmidt précise bien que la comparaison avec le fleuve était encore utilisée par Marc Aurèle (IV 43) : *« Le temps (*aïon*) est comme un fleuve que formeraient les évènements, un courant violent. À peine chaque chose, est-elle en vue, qu'elle est emportée ; et une autre défile à sa place qui va être emportée. »*

[273]La doctrine des stoïciens s'appuyait sur Héraclite, pour qui le feu est le premier élément d'où proviennent les autres, qui y retournent. Alors se produit l'*exustio*, ou *ekpyrosis*, par laquelle toutes choses sont transformées en feu ; tout redevient âme et est divinisé ; c'est une régénération. Ce processus se développe pendant une « grande année ». Entre deux *exustiones*, il y avait destruction partielle du monde par le déluge (*eluuio*). Chez Cicéron P. Boyancé dans son *Études sur Le Songe de Scipion : essai d'histoire et de psychologie religieuses*, Limoges, 1936, p. 167 avance que : *« Nous voyons que, quand il écrit le De natura deorum, il n'ignore pas les divers calculs auxquels a donné lieu la durée de la grande année (II, 20, 52). Dans l'Hortensius, il adoptait un chiffre très précis pour son propre compte, celui de 12 954 ans, et à ce chiffre correspond bien l'indication chronologique du* Songe, *d'après laquelle la vingtième partie de la grande année ne s'est pas encore complètement écoulée depuis la mort de Romulus, jusqu'au moment où est censé avoir lieu le dialogue. Diogène le Stoïque évaluait à 365 fois l'année telle qu'Héraclite l'avait évaluée, c'est-à-dire à 365 fois 10 800 ans, ce qui donne un chiffre singulièrement éloigné de celui de Cicéron. »*

[274] Le terme akkadien *šár* signifie « cercle », « totalité » « horizon » et donnera en grec le *saros*. Si nous prenons deux *saros* chaldéens nous obtenons 10 800 années pour une grande année. Mais le calcul d'Héraclite, lui, se fonde sur l'étude des éclipses qui mène au cycle de 18 000 années et qui ne peut donc suivre cette conception, ce qui est une preuve mathématique assez probante.

qu'il existe bien une grande année où tous les astres reprendront leur place, ce qui est confirmé par un fragment (DK 103) d'Héraclite qui avance : *« Sur la circonférence, le commencement et la fin coïncident»*. Or, entre la vision assez parcellaire d'Héraclite qu'il nous reste et la vision du monde relativement unifiée proposée par Bérose, nous avons un témoignage capital qui est celui d'Aristote qui, il faut bien l'avouer, ne confirme que la fin du monde et non la notion de palingénésie de Bérose, jetant un doute sur la possibilité d'application de cette thèse chaldéenne à la pensée héraclitéenne et cela notamment en *Métaphysique* (205a 4-7)[275] :

> *« [...] Héraclite lorsqu'il dit qu'à un certain moment toutes les choses deviennent feu (et ce même discours vaut également pour l'un, que les physiciens établissent au-delà des éléments) : toutes les choses en effet se modifient en leur contraire, par exemple du chaud au froid. »*

On retiendra donc que les mages évoqués par Héraclite pourraient être les maguséens.

2) La lecture mazdéenne. Il ne nous semble pas qu'Héraclite ait collaboré avec les Perses et que l'on puisse trouver des éléments relatifs à la pensée de Zarathoustra dans sa pensée fondamentale. Nous n'avons pour défendre ce point de vue que l'échange épistolaire proposé par Diogène Laërce entre Darius et Héraclite ce dernier refusant son invitation de se rendre en Perse alors que certains Milésiens, bien que plus purs Ioniens selon Hérodote, ne bouderont pas ce plaisir[276]. Du reste, Darius Ier sera obligé de demander à un Carien de l'aider dans son expédition en Inde : Scylax[277], plus digne de confiance qu'un Éphésien. De plus Héraclite critique tant Pythagore que les pythagoriciens, qu'on

---

[275] Confirmé par une autre occurrence en *Physique* 205a 4, trad. P. Pellegrin : « [...] *Héraclite dit que tout devient du feu à un moment donné.* » Aristote souhaite démontrer dans le présent développement que le feu ne peut être infini et donc que le feu comme élément ne peut être premier.

[276] Toujours au livre IX de Diogène Laërce.

[277] Sur l'expédition de Sylax, voici un dossier bien documenté mais en anglais du Center for hellenic studies, cosmos society : https://kosmossociety.chs.harvard.edu/?p=46511. Si Sylax a bien été en Inde et si l'Inde commerçait déjà avec la Chine, cela n'implique pas qu'Héraclite ait pu avoir accès à la nouvelle pensée de Bouddha qui enseignait à la même époque (- 563 au Népal- 480 en Inde) ou à celle de la pensée traditionnelle chinoise, mais l'extension de l'empire perse sort l'Ionie de son axe vertical (des Scythes aux Égyptiens) pour un axe plus horizontal de l'Italie à l'Inde (axe italique) d'où arrivent la monnaie en Lydie, la clepsydre et bien d'autres technologies.

ne saurait trouver de liens par ce truchement. Si donc il pouvait y avoir une influence perse dans sa philosophie, elle ne pourrait venir que des maguséens pré-mazdéens, mais dans ce cas, on trouverait une *sympathie* avec les pythagoriciens, ce qui n'est pas le cas. En revanche, Aristote atteste bien d'une convergence pythagoricienne entre le feu héraclitéen et le tétractys de Pythagore qu'il nomme par métonymie la pyramide[278] : *« Certains d'entre eux, en effet, attribuent au feu une forme, comme ceux qui en font une pyramide* […] *».* Aristote savait donc que s'il n'y avait pas de convergence entre Héraclite et Pythagore, il y avait bien eu une lecture pythagoricienne d'Héraclite et cela surtout après l'apport de la pensée d'Anaxagore à l'univers grec, ce que nous verrons dans nos études nietzschéennes en revenant au travail considérable de Rohde à ce sujet. Il n'en demeure pas moins vrai que si l'on affuble la théorie d'Héraclite de la conception palingénésique chaldéenne du monde (1+2) alors il faut en accepter les conséquences théogoniques, c'est-à-dire la venue de Zarathoustra au terme de cette conflagration finale, ce qui est historiquement faux, sauf à admettre une « aryanisation » d'Héraclite ce qui est politiquement impossible compte tenu de sa mise au ban du pouvoir. Mais cela semble être la seule planche interprétative de salut pour le chrétien[279]. Reste que le schème qui rend compte de cette lecture pythagoricienne d'Héraclite est la spirale et qu'on a déjà démontré que ce schème se retrouvait dans la cosmogonie d'Hésiode reprise par Platon.

3) La lecture scientifique. Hérodote se montrera las de toutes les vieilleries grecques, lorsqu'il avancera (IV, 36) :

> *« Je ris de voir tant de gens nous donner des "cartes du monde" qui ne contiennent jamais la moindre explication raisonnable : on nous montre le fleuve Océan qui enserre une terre parfaitement ronde, comme faite au tour, et l'on donne les mêmes dimensions à l'Asie et à l'Europe ! »*

Hérodote semble dire que seule l'expérience de la *phusis* permet de se faire une idée du monde. L'idée de cercle parfait serait aussi ridicule que l'idée d'orbe parfaitement circulaire des planètes. La *phusis* nous ramène

---

278 Aristote, *Du ciel*, trad. J. Tricot, III, 5, 344a 10. Comme Aristote prétend que le feu ne peut être illimité, il ne peut envisager cette forme que de manière finie.

279 Pour les interprétations chrétiennes d'Héraclite, nous renvoyons à la recension effectuée dans *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, par Laks/Most, Fayard, 2016, pp. 321-331.

au contraire à prendre le fragment d'Anaximandre comme le plus fiable afin de rendre compte du temps. Il nous semble que la vision temporelle d'Héraclite ne fut pas différente de celle de son compatriote Anaximandre qui admet, suivant les recherches astronomiques que nous avons étudiées, que le mouvement du soleil le long de l'écliptique entraîne la génération et la corruption[280], ouvrant ainsi le temps vers l'infini, vers un devenir positif. Cette vision ionienne du monde d'Héraclite est confirmée par le fragment suivant[281] :

> *« Cet univers identique pour tous, n'a été créé par aucun dieu, ni par aucun homme, mais il fut toujours, est et sera, un feu éternellement vivant, s'allumant avec mesure et s'éteignant avec mesure. »*

L'univers n'a jamais été créé il n'aura donc pas de fin formelle, il est rythmé par des phases de génération (croissance) et des phases de corruption (décroissance). C'est donc lorsque le mouvement s'inverse que l'une devient l'autre et l'autre devient l'une ; il n'y a pas un principe qui rende compte de la génération et un autre de la corruption ou un principe qui rende compte du bien et un autre qui rende compte du mal, c'est à la limite, lorsque la génération tend infinitésimalement vers la corruption totale et inversement que doit siéger le fondement (*archè*), le principe premier, le midi du jour et le grand midi du temps de l'univers. Or que remarque-t-on ? Que le premier principe recherché est un *apeiron* situé non pas au début du mouvement ni en sa fin, mais en son milieu.

Schéma 6 : Le troisième illimité

Schéma non dipsonible dans la version ebook

[280] Pour faire court : plus on se rapproche du Soleil, plus il y a génération, plus on s'y éloigne plus il y a corruption et ce cycle n'a pas de fin puisque le Soleil ne peut mourir.

[281] Fr, DK B30/M 51 et Clément le confirme : *« Ce monde été fait, par aucun des dieux ni par aucun des hommes ; il a toujours été et sera toujours feu éternellement vivant, s'allumant par mesure et s'éteignant par mesure. »*

Ce qui nous prouve que Nietzsche connaissait les calculs gnomiques des Ioniens c'est sa notion de grand midi[282]. En effet, sur un gnomon le midi est le moment où l'ombre projetée est la plus courte mais aussi le moment ou la bascule de la génération (le lever journalier du Soleil : l'aurore) vers son coucher (le crépuscule) s'opère. Ce point de bascule est le solstice pour une journée, il devrait donc y avoir un solstice au niveau du principe lui-même, au niveau de l'univers, c'est, nous dit Nietzsche : *« le midi, le moment de l'ombre la plus courte, la fin de l'erreur la plus longue ; l'apogée de l'humanité »* où « INCIPIT ZARATHUSTRA[283] ». Pourquoi donc Zarathoustra viendrait-il siéger en lieu et place du temps dans le fragment d'Anaximandre ? Qui aurait donc l'audace de détrôner le temps absolu[284] ?! Il faut bien admettre que dans la formulation d'Anaximandre (« le décret du temps », Δίκη, *Dikê*[285]) est

[282] Le 23 mars 1878 cet équilibre est brisé pour placer le Soleil plus en amont, Nietzsche plonge dans la mystique du culte de Mithra de laquelle il ne pourra plus se dégager. Paolo D'Iorio a bien compris cet épisode mais ne veut nullement en tirer toutes les conséquences théoriques. Il faut bien comprendre que, pour Nietzsche, le culte de Mithra n'est qu'une porte parmi d'autres pour accéder à l'aryanisme qu'il promeut avec la figure plus centrale de Zarathoustra. Cf. *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, CNRS, 2015 (2012). On consultera, pour compléter cette remarque, la réédition du livre de Cumont sur les Mystères de Mithra, *Les Mystères de Mithra. Aux sources du paganisme romain*, Camion noir, 2016. Ne citons que ce passage de Cumont, p. 104 : *« C'est la doctrine capitale que Babylone a introduite dans le mazdéisme : la croyance à la Fatalité, l'idée d'un Destin inéluctable qui conduit les événements du monde, et est liée à la révolution des cieux étoilés ».* C'est le mithriacisme qui donne tout son sens à la notion d'éternel retour du point de vue de la théorie des valeurs cette fois.

[283] Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, § 136, trad. idem. Et Nietzsche de préciser : *« Le "monde-vérité", nous l'avons aboli : quel monde nous est resté ? Le monde des apparences peut-être ?… Mais non ! Avec le monde-vérité nous avons aussi aboli le monde des apparences ! »*

[284] Dans la colonne XV du papyrus de Derveni, on peut lire (trad. idem p. 15) : *« En effet, quand le soleil est mis à l'écart et retenu au milieu, il (l'intellect) arrête, après les avoir figées, et les choses qui sont au-dessus du Soleil, et celles qui sont au-dessous de lui ».* On retrouve la puissance de l'intellect qui décrète mais aussi et c'est fondamental pour les études aristotéliciennes la division entre sublunaire et supralunaire qui provient bien de la lecture pythagoricienne du fragment d'Anaximandre puisque ce papyrus date de 429 av. J.-C. environ.

[285] Comme nous l'avons vu dans le volume I, il y a trois heures (*hôrai*, « saisons ») chez Hésiode. Eunomía (Εὐνομία) se cale davantage sur le parcours du Soleil le long du plan de l'écliptique, c'est un temps du ciel. Deuxièmement, Dikê, que Heidegger présente chrétiennement ainsi dans son *Être et Temps* et en *Nietzsche I*, Gallimard, 1971, p. 152 : « *La* Dikê *désigne la fatalité qui dispose et enchaîne essentiellement tout étant. En tant que tel, le savoir concernant la* Dikê *ainsi que les lois de la fatalité de l'Être de l'étant, constituent la philosophie même* ». Évidemment cette lecture ne peut prendre historiquement son sens qu'à partir de l'influence du mithriacisme nietzschéen ou de la doctrine chaldéenne stoïcienne tout au plus. Il faut plutôt voir *Diké* comme « vouloir dire », au sens de Jean Gagnepain, une loi arbitraire dictée par la parole via les institutions, les codes, etc.), c'est une

placée avant le déroulement du temps qui en est l'objet et donc la volonté de puissance pourrait prendre racine au niveau de ce décret lui-même, prenant alors le contrôle du temps par la justice, comme les Perses avaient pris le contrôle de la ville d'Éphèse, au grand désarroi d'Héraclite[286]. Et, analytiquement, pourquoi un mouvement décrivant la génération basculerait-il, tout d'un coup, vers son contraire pour tendre vers la corruption puis sa propre mort s'il n'était pas redressé par un mouvement subsumant ? Question identique chez Hegel, comment une chose basculerait dans son contraire ? Le néant ne serait-il pas finalement que la manifestation d'une conception de l'univers latente ? Il convient d'abord de comprendre que tous ces développements proviennent de la théorisation de mouvements entre trois astres que sont le Soleil, la Lune et la Terre. C'est le Soleil qui est premier car c'est par lui que nous saisissons la lumière (ce qui est l'inverse dans le culte de Mithra). Ce soleil est au niveau des éléments (au niveau de la cause matérielle) le feu. Le feu héraclitéen est pour Aristote l'éther. Si le principe d'Anaximandre rend bien compte de l'existence du temps, lors du changement, il ne rend nullement compte de ce qui ne change pas et donc de l'être, apparemment. Or, selon Aristote, dans le changement, il y a le changement (se faisant de contraire en contraire) selon la quantité, qui rend compte de l'accroissement et du décroissement ; le changement selon la qualité qui rend compte de l'altération. Et le changement selon le lieu que manifeste la translation (*Génération et Corruption*, I, 4319b 31-35). Le mouvement de translation saisi à partir de la quantité seule

---

temporalité strictement humaine. Et Eirếnê (Εἰρήνη) devant trouver le juste milieu entre le temps du ciel d'*Eunomia* qui fédère la théorie de la connaissance et le temps des hommes qui susbsume la théorie des valeurs. C'est Eirênê donc que tant Nietzsche que Heidegger oublieront pour absolutiser, à la manière de Platon, la théorie des valeurs contre la loi du Temps.

[286] Jeanne Croissant dira de belle manière : *« Le seul jugement exact est celui qui établit justement la balance du doit et de l'avoir, qui sait voir si les conceptions transmises s'intègrent dans le noyau vivant et progressif de la doctrine et apprécie celle-ci en fonction de ses éléments essentiels, qui sont aussi ses éléments fécondants. »*, « Matière et changement dans la physique ionienne », In *L'Antiquité classique*, tome XIII, fasc. 1, 1944. pp. 61-94, p. 94. Contre Nietzsche on pourra donc avancer que si l'abandon de la vérité est possible, cela n'empêche pas d'avoir un minimum de cohérence au sein de sa pensée. Pourquoi ? Parce qu'on ne peut pas être héraclitéen et défendre une lecture iranienne du fragment d'Anaximandre, ce qui signifierait qu'Héraclite serait ravi de la prise d'Éphèse par les Perses qui ont choisi le zoroastrisme comme religion officielle, ce qui est un non-sens historique évidemment.

pourrait donc être phénoménalement dialectique puisque Aristote admet que la quantité se meut de contraire en contraire. Seulement, à suivre cette conception, on ne pourrait saisir pourquoi l'altération finirait par mettre un terme à ce mouvement avant qu'il n'atteigne son lieu propre. La matière qui subit l'altération est elle-même soumise à des contraires qui sont des *contrariétés sensibles* (chaud-froid, etc., 329a24-26). Y aurait-il donc un rapport entre les contraires logiques et les contrariétés sensibles ? Hegel en 1805[287] suit peut-être Empédocle qui admet que l'« éther » (ἄμβροτα, *ambrota*[288]) n'est pas que dans la partie haute du ciel attiré qu'il est par le feu central mais qu'il *« poussait sous la terre de longues racines*[289] *»* puisqu'il devrait y avoir également un feu au centre de la Terre (anti-terre, *khthôn* : « terre »)[290]. De telle manière que les contraires qui séparent le Sphérus et les contrariétés sensibles qui altèrent les choses et les êtres pourraient être reliés par un « éther » commun, principe du devenir quantitatif, qualitatif et local, en clair, le

[287] C'est dans le cours 1805/1806 que Hegel introduit cet « éther » que l'on dit habituellement tiré de Schelling. Dans ce cours l'« éther » est relié à la « matière absolue » et c'est dans cet entre-deux (l'éther de l'univers et la matière du monde qui s'absolutise), que viendra siéger l'Esprit mû ; cf. Christophe Bouton, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel de Francfort à Iéna*, Vrin, 2000, p. 193. Il faut bien admettre cependant qu'entre le grand Pan (panthéiste : du grec ancien *pan* (πὰν) : « tout » et *theos* (θεός) (« dieu »).) de Schelling et le fragment 50 d'Héraclite selon lequel « *l'Un est Tout, Tout est Un* », il y a peu de différence, à suivre le moyen-terme qu'est « l'éther » empédocléen…

[288] Selon les traductions du terme employé, *ambrota,* signifie : l'éther le plus souvent, l'air pour Bollack, des « corps célestes » pour Diels, « des particules d'air » pour Gutherie, ou des « daimones » ; cf. J.-C.Picot. « Un nom énigmatique de l'air chez Empédocle (fr. 21.4 DK) », *Les Études philosophiques*, vol. 110, n°. 3, 2014, pp. 343-373. Aristote, Plutarque et Simplicius restent sur la réserve malgré cette traduction de Tricot que nous utilisons, c'est la raison pour laquelle nous mettrons le terme « éther » entre guillemets. Pourquoi ? Le problème est que ce terme est au singulier alors que le polythéisme d'Héraclite, comme de tous les Ioniens, est avéré (*Partie des animaux*, 645a 16-36) et que, à cause du fragment DK B 119 (*« Le caractère de l'homme est son démon »*), on ne peut rapprocher cette notion de celle de *daimon.* C'est aussi la raison pour laquelle la vision globale de Hegel nous semble erronée : Il n'y a pas de *daimones* dans le ciel d'Héraclite et donc pas d'Esprit ; *daimones* et *esprits* viennent de la vision iranienne du monde, comme nous le soutenons depuis le début.

[289] Empédocle, fragments 53 et 54 cités par Aristote, G&C, II, 334a 1-5.

[290] Nous ne suivons pas Simplicius, qui, dans son commentaire du *Traité du ciel* en 511, 25, admet que l'Antiterre (*antichthon*) serait une sorte de dixième astre situé à l'opposé de notre Terre. Nous ne comprenons pas comment une thèse aussi absurde a pu devenir dominante. Si nous avons admis, avec Simplicius, que le modèle de l'univers pythagoricien était héliocentrique, l'anti-terre est pour nous le feu central, le foyer central, la citadelle de Zeus, situé au cœur de notre Terre et qui existe vraiment, comme cela a été démontré depuis ; in Aristote*, Œuvres Complètes*, opus cité, p. 2889.

principe premier du devenir[291]. Ainsi, pour parler en termes hégéliens, les contraires viendraient rechercher dans la matière (l'espace) les contrariétés sensibles qui, elles, possèdent une motricité propre qui provient du principe d'Anaximandre (matérialisme historique). Les contraires logiques, guidés par les contrariétés sensibles, s'orienteraient donc de gauche à droite puisque le Soleil se lève à l'est et se couche à l'ouest, de telle manière que l'histoire devrait partir de l'est, son aurore, pour tendre vers son crépuscule qui est l'ouest. Ou d'une autre manière, l'ouverture de l'être le propulserait dans le maintenant qui est pris dans la contrariété[292] sensible première qui est celle de l'avant (passé) et de l'après (futur). Ces contrariétés sensibles sont, comme le dit Empédocle, sans cesse en combat, c'est la raison pour laquelle Héraclite dira que la guerre est à l'origine de toutes choses, que le maintenant est toujours le produit de ce combat (*agôn*) entre futur et passé, comme dans la deuxième topique freudienne qui en est une simple duplication (le ça est le passé ; le surmoi est le futur (*Über-ich*) et le moi est le produit de ce rapport). Seulement les contrariétés sensibles ne sont pas des contraires et inversement puisque chez Héraclite il existe une âme et que l'âme demeure la même, thèse également défendue par Parménide[293]. Deuxièmement si l'on harmonisait les contrariétés sensibles, on obtiendrait une structure stable or le temps est au contraire au fondement de l'instabilité, au fondement de la contingence, n'en déplaise à la lecture faite par Heidegger[294]. *De facto*, il faut bien avouer que pour

[291] C'est parce que nous avons un éther en haut et un autre en bas que tout ce qui est en haut est comme tout ce qui est bas puisque la notion d'éther unit ce contraire. Ce qui nous vaudra le fragment DK- 60 pseudo-héraclitéen retrouvé chez Hippolyte : *« Un même chemin en haut et en bas »* ou *« Le chemin vers le haut et le bas est un et le même »* ou encore *« La route qui monte et celle qui descend sont une et identiques »*.

[292] La *duplex négatio* de Hegel n'est donc qu'une paraphrase d'une propriété de la matière qui est la *contrariété*. La contrariété sensible première est l'opposition entre le passé et le présent et l'opposition entre présent et le futur, *duplex negatio* qui procure le « maintenant ». Alors que l'instant, lui, nous le soutiendrons, est relié aux autres instants en se latéralisant s'il est dans un corps.

[293] Aristote également qui affirme en *Métaphysique,* Θ 1051b28 « [...] *l'être en soi ne naît ni ne périt* », idem pour Platon, *Timée* 38a.

[294] On notera que pour rendre la traduction de *rhuthmös* pour Heidegger (Verfassung), François Fédier (*Questions II*, pp. 217-221) adopte le terme de « structure », le mot *arrhutmitston* étant rendu par *« ce qui en soi-même manque de structure »* ; mais *rhuthmôs* est aussi commenté par Heidegger de la façon suivante (p. 221) : *« en tant que changement et échange, c'est le temporel. »*

Hegel comme pour Nietzsche, le principe d'Anaximandre est trop matérialiste, trop oriental, encore trop à l'est, trop à gauche. Hegel veut y introduire un principe spirituel, occidental, plus tendu vers sa fin qu'est l'ouest, vers la droite, vers l'eschatologie chrétienne donc. Nietzsche, lui, y introduit son Zarathoustra, là où, au contraire, tout l'effort ionien aura été de chasser cette spiritualité, de chasser tant les mythologies (Homère) que les cosmogonies (Hésiode)[295] ; c'est une régression historique fatale que Nietzsche a comprise lors de ses études bâloises puis niée ensuite par flagornerie aux yeux des Wagner. Cela ne pose, en revanche, aucun problème pour nous, puisque nous avons séparé la *théorie de la connaissance* de la *théorie des valeurs*, de sorte que la théorie de la connaissance peut générer des valeurs nulles ou absurdes sans que cela ne remette en cause nos valeurs, qui, elles, sont appuyées sur un autre socle, même si une synthèse entre les deux serait préférable. Précisons, ensuite, une dernière fois, que le mouvement du Soleil le long du plan de l'écliptique est illimité puisque le Soleil ne s'éteindra pas, cet illimité est l'*apeiron* ionien qui est nommé temps (Chronos), support de la temporalité mondaine[296]. Ce qui a fait dire fort justement à Kant[297] : *« (Le temps ne s'écoule pas, mais en lui s'écoule l'existence du changement.* […]) *»*. Il n'y a donc nul besoin de l'« éther » d'Empédocle, nul besoin de l'« Esprit » Hégélien, nul besoin du Zarathoustra de Nietzsche, nul besoin de métaphysique en somme, métaphysique qui du reste n'existait pas à cette époque[298] ; puisque ce principe physique est posé de manière irréfutable par l'observation et qu'il est toujours valable de nos jours. C'est la raison pour laquelle la *Métaphysique* d'Aristote fera feu de tout bois contre la coexistence des contraires qui semblent ne

---

[295] Qu'on se souvienne de cette sentence lapidaire d'Héraclite, DK B42/M30 : *« Homère mériterait d'être chassé des concours à coups de bâtons, et Archiloque pareillement.»*

[296] Simplicius dira la même chose dans *Commentaire sur la Physique d'Aristote* en 121, 5 : *« Et, ils déclarèrent éternel le mouvement : sans mouvement, en effet, ni engendrement ni corruption ne sont possibles. »*, in G. Colli, opus cité, p. 191.

[297] Kant, *Critique de la raison pure*, I, opus cité p. 889.

[298] Le terme « *metaphusike* » est absent de l'univers grec. Sur l'histoire de ce terme, nous renvoyons à l'article de Luc Brisson dans l'ouvrage *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, au sein du tome I, publié par Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois chez Vrin en 1999, pp. 37-57 intitulé « Un si long anonymat ». C'est la raison pour laquelle, de manière plus rigoureuse, on parle de *philosophie première* dans les études aristotéliciennes.

plus être nécessaires afin de rendre compte du devenir[299] ; jusqu'au moment où le Stagirite arrivera à la distinction entre le devenir ceci (*to estai*, l'existence) et le devenir absolument (*to mellon*, l'être mû, le futur), c'est-à-dire ce que l'on traduit en français par la distinction entre le devenir (toujours ceci) et l'avenir (être/non-être)[300].

Nous avons là les deux pôles de la pensée occidentale, un modèle qui tentera à partir de l'avenir de rendre compte des devenirs particuliers et un autre qui souhaitera partir des devenirs particuliers afin de remonter vers des devenirs communs (comme il y a des « sensations communes » chez Aristote) et atteindre une conception de l'avenir. La seconde conception sera portée par tous les Ioniens physiciens, et sera reprise par le Stagirite dans son enquête sur la nature. Il serait possible de constituer un temps objectif en réunissant les trois temps que sont le temps physique supralunaire (le temps du ciel), le temps physique sublunaire (le temps de la *Physique*) et le temps humain. Le temps humain sera alors étudié à partir du temps des animaux *(gigomai*, temps de vie ; *aïon*), en rendant compte de la vie commune au sein d'une métabiologie. C'est au sein de ces études biologiques que ses recherches sur le mouvement entéléchique seront effectuées, le concept se séparant du possible logique (*dunaton/dunamis*)[301]. Pour la première conception, si l'avenir (*to mellon)* est différent, dans ses fondements, du devenir ceci

---

299 Toutes les fois où Aristote cite Héraclite en *Métaphysique* c'est au sujet de son opposition à sa négation du principe de contradiction. (Sauf les occurrences du livre A, 984a 7 traitant du feu, 987a 33 du rapport de Platon à Héraclite via Cratyle). En Γ, 1005b 25, il est dit que les contraires ne peuvent être mêmes en même temps ; en Γ, en 1010a 13 Aristote rapproche les contraires de la notion de fleuve ; en Γ, 1010a 24 il est asserté que cela rend tout vrai, avec la conclusion donnée par Γ, 1010a 34, si tout est vrai alors son contraire aussi, donc tout est faux et donc que la proposition d'Héraclite est fausse ! K, 62a 32 reprend les acquis de Γ, 1010a 34 alors qu'en K, 1063b 24 Aristote, reprenant Anaxagore se rend compte que le problème tient au neuvième axiome d'Euclide ce qui entraîne le Stagirite dans un retour vers ces conceptions en traitant du feu en K 1067a 4 et de la forme en M 1078b 14, comme seule condition afin d'échapper au mû continuel de la sensation.

300 *Physique*, I, 7, 190a 13 – b 10, V, I, 224b 35 – 225 b 9, *De la génération et de la corruption*, I, 3,317b 35-36.

301 Ce qu'a bien compris Philippe Huneman dans ses études kantiennes sur la notion d'organisme (*Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*. Kimé, 2008, p. 384) en reprenant la division aristotélicienne posée en *Métaphysique* D, 12 entre le *dunaton* qui est le possible logique mais qui n'a pas accès au monde, celui de Leibniz par exemple, et la *dunamis*, celle du transport de la physique par exemple. La logique n'a rien à dire sur ce programme métabiologique, la métabiologie n'est pas une métaphysique.

(*to estai*) alors la dialectique ne peut plus trouver sa motricité dans la contrariété sensible, elle doit trouver un modèle autonome qui rende compte de son mouvement *per se*. Et l'on sait déjà, grâce à Aristote, que le maintien des contraires est possible si l'on ne respecte pas le neuvième axiome d'Euclide (la partie étant inférieure au tout). C'est-à-dire que la contradiction donnée peut-être rapportée à une contradiction subsumante ou de rang n+1 jusqu'à la contradiction première et initiale qui sera résolue par sa négation même. Tout est Un[302] puisque le Tout peut être ramené à une négation première, négation, qui, elle-même, pourrait se nier pour engendrer la première unité positive. Or, Aristote localise parfaitement l'auteur de cette thèse en *Métaphysique*, Anaxagore, mais ne porte pas le coup fatal, je cite[303] :

> *« Donc, en s'exprimant à la manière d'Héraclite, on ne peut atteindre le vrai, non plus qu'à la manière d'Anaxagore ; sinon, il en résultera que les contraires sont prédiqués de la même chose. En effet, quand Anaxagore déclare qu'en tout il y a une partie de tout, il déclare que rien n'est sucré plutôt qu'amer ou que n'importe laquelle des autres contrariétés… »*

Or nous avons déjà analysé le schème de la pensée d'Anaxagore qui se retrouve dans le récit des *Travaux…* d'Hésiode, il s'agit du cheminement en spirale de l'initiation, initiation d'origine perse et plus fondamentalement iranienne. C'est bien Anaxagore qui a fait passer cette cosmogonie des rives de l'Asie Mineure à la Grèce continentale donnant, nous l'avons vu, une assise au *discours vraisemblable* des Doriens. Reprenons donc sa conception qui a été conservée dans un fragment authentique, le fragment B12[304] :

> *« Et le tournoiement du tout-ensemble, l'intellect le dirigea de façon à faire tournoyer le commencement. Et il a commencé d'abord en un point minuscule de tournoyer, puis il tournoie un peu plus et un peu plus il tournoiera. Les mélanges, les séparations, les discriminations, tous il les*

---

[302] C'est par la réintroduction du dieu Pan du paganisme (qui pourtant avait été déclaré mort par le christianisme depuis Eusèbe de Césarée), que l'on a vu resurgir ces conceptions et cela dès Jacobi qui utilise cette expression afin de rendre compte du panthéisme de Spinoza et ensuite chez Hölderlin-Hegel, puis Nietzsche.

[303] Trad. idem

[304] Trad. Anne Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Jérôme Millon, 2008, p. 320. Ce schème est justement ce qui exprime l'impossibilité de l'harmonie grecque. Il en ira de même pour le mouvement entéléchique.

connaît l'intellect. Et quels qu'ils devraient être, quels ils étaient, et lesquels ne sont pas maintenant, et tous ceux qui sont maintenant, et quels ils seront, tout, l'intellect l'a disposé, et ce tournoiement que font maintenant tournoyer les astres, le soleil, la lune, l'air, l'éther, les séparés. Et c'est le tournoiement même qui les a fait se séparer. »

Ayant déjà commenté ce fragment, nous aborderons désormais ses implications métaphysiques. Le modèle proposé est bien le modèle de la spirale archimédienne en deux dimensions ou le modèle du tourbillon en trois dimensions :

Schéma 7 ; la spirale archimédienne modèle de la *perikhōrēsis*:

Schéma non dipsonible dans la version ebook

En deux dimensions, on a l'impression visuelle que le mouvement part du centre pour tendre vers un autre (le non-centre) qui est un autre autre (A➔B). Ce serait donc un mouvement centrifuge qui tend vers l'autre, en tant que non-même. La somme de ces autres (B) serait le néant, A+B donnerait l'être lui-même (*yin et yang*). Seulement si l'on montre la même figure en trois dimensions, le doute s'instaure :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Est-ce un mouvement qui part du même pour aller vers l'autre ou qui part du même pour aller vers le même ? Il est cohérent d'appuyer la logique du même en se servant du cercle car les deux points se rejoignent

dans un *terminus* qui est le plan. Par exemple la transitivité logique des syllogismes aristotéliciens :

Schéma 8 : schéma de la transitivité logique :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Si nous sommes dans un mouvement temporel circulaire, A tend vers B, B tend vers C, « finalement » C tendra vers A. Toutefois, à regarder la figure en spirale, nous voyons bien que nous ne sommes ni dans un mouvement circulaire car le mouvement s'éloigne de son centre, ni dans un mouvement linéaire non rectiligne car la ligne inverse son mouvement et donne ainsi l'illusion que les contraires coexisteraient, comme le propose également la cosmogonie hégélienne qui n'en est qu'une pâle copie. Comme nous ne sommes pas dans un mouvement circulaire, le mouvement s'éloigne du même mais comme le mouvement se courbe pour ne pas tendre vers une droite, il ne peut tendre vers l'autre. Qu'est-ce qu'un mouvement qui ne tend ni vers le même ni vers l'autre ? Puisque enfin si l'herméneutique sacrale suivait ce mouvement ; elle n'attendrait jamais l'altérité du divin et elle introduirait sans cesse l'identité de l'homme dans le discours produit (anthropomorphisme). Ou, inversement, le divin ne tendrait jamais vers l'homme mais toujours vers lui-même s'enfermant dans sa propre mystique, laissant l'homme se morfondre dans la part congrue laissée par l'extension de ce mouvement. Pire encore, comment simplement tendre vers l'autre en tant qu'autre avec ce mouvement alors que toute tension vers l'autre ne serait qu'une réduction de cet autre au même. Ce sont les critiques habituelles faites à l'hégélianisme qui trouvent ici leur fondement formel. Lorsque le mouvement fait sa première courbe, nous avons une contradiction et lors de la deuxième courbe nous avons une deuxième contradiction qui

débouche sur un mouvement qui tend encore vers une troisième contradiction mais que l'arbitraire ternaire ne retient pas, on file donc vers le modèle de la volonté de puissance de Nietzsche. Hegel, lui, ne prend qu'un segment de mouvement de la spirale archimédienne, segment qu'il confond, qui plus est, avec un segment de droite aristotélicien de la *Physique*[305]. Or, il est tout à fait clair, si on enlève la conscience trinitaire, que les contradictions s'enchaînent à l'infini, comme le mauvais infini, le Christ mettant fin à cette répétition palingénésiquement, entraînant tout le temps dans l'histoire, tout devenant historique. Néanmoins, le temps déployé par cette structure ne semble être ni un temps linéaire, ni un temps circulaire ou plutôt il semble que ce mouvement soit la synthèse des deux c'est-à-dire qu'il semble que ce soit un cercle parfait qui s'introduit dans la contingence de l'espace-temps. Pourtant, on reconnaît la latéralité déjà manifestée par le tétractys dit de Pythagore. Le mouvement contradictoire part à gauche, puis repart à droite et cela, ce semble, à l'infini.

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Le mouvement tétractystique est un mouvement en spirale, c'est la *dunamis* que nous recherchions pour comprendre comment une tétractys (la figure) pouvait devenir un tétractys, c'est-à-dire une figure en mouvement qui était le mouvement de l'être lui-même. Le mouvement tétractystique est un mouvement en spirale qui rend bien compte de la volonté de puissance nietzschéenne, comme nous l'avons déjà vu. On

[305] Annick Stevens ne s'est pas rendu compte de cette confusion entre segment de droite d'un transport linéaire chez Aristote et segment de droite non-linéaire ou courbe chez Hegel ; in « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n°. 2, 1991, pp. 153-167. En revanche, Annick Stevens avait bien repéré que la *negatio* avait quelque rapport avec la notion d'éther, renvoyant ces questions apparemment analytiques à des questions cosmologiques (p. 162).

retrouve donc nos paires (1-2), (3,4), (5,6) qui ne sont possibles que par la latéralité elle-même. Mais de quelle latéralité parlons-nous ? La latéralité d'une entité première. De quelle latéralité sont issus (1-2) si ce n'est de 0 ? Zéro étant l'origine d'où part le mouvement au sein de la spirale. On ne peut introduire de latéralité sans poser une entité première sur laquelle cette latéralité va s'opérer, un *substratum* (*hypokeimenon* : ὑποκείμενον). Quand la latéralité s'applique au monde physique, cela ne pose aucun problème, on peut très bien poser un substrat premier qui sera le réceptacle de cette latéralité. D'un point de vue théologique, le point de départ du mouvement sera présent dans tous les points d'arrivée de la surface et si c'est Dieu alors Dieu sera en tous points du monde. Mais logiquement cela est impossible. On est obligé de poser une substance première, un être en tant qu'être qui n'est pas encore un être en tant qu'étant, en son fondement premier, qui est le zéro. Si l'on introduit maintenant les trois dimensions de l'espace, le zéro sera tridimensionnel, le zéro semble l'*équi-valent* du volume géométrique[306]. Mais pourquoi n'y aurait-il pas de latéralité de zéro et cela à l'infini ? Zéro en se latéralisant deviendrait lui-même (1,2), on serait donc obligé de poser un nouveau zéro et cela à l'infini. Toute introduction d'une paire nécessiterait alors l'introduction d'un nouveau 0 et l'ensemble des zéros serait alors deux fois plus petit que l'ensemble des nombres, ce qui rendrait impossible l'équivalence du néant (comme somme des zéros) avec l'être (comme somme des nombres). Le zéro demeurerait la source inépuisable de tous les nombres possibles et surtout la condition de possibilité du nombre lui-même. Dans ce cas, zéro pourrait-il être un nombre ? Zéro ne serait-il pas le seul nombre condition de tous les autres nombres qui n'auraient plus alors le même statut. Ce serait un *nombre nombrant premier* (générant des nombres) et non plus un *nombre nombré* (générés par zéro). Le refus de zéro est ce qui caractérise toute la théologie médiévale, comme si Dieu ne voulait pas regagner sa retraite divine, aurait dit Hésiode, en reprenant cette conception iranienne théologique. Toujours est-il que soit l'on pose le mouvement dialectique

[306] Les trois dimensions de l'espace sont les trois dimensions du temps à un moment t 0, de telle manière que le volume est nécessaitement déformé par le mouvement.

sur le zéro[307] et nous avons son modèle qui est la spirale archimédienne[308], soit l'on refuse de poser le zéro et alors on pourra toujours en rester à la spirale de Théodore de Cyrène, introduite dans le *Théétète* de Platon, qui appuie ce mouvement sur l'irrationalité de √1 à √17[309]. Dans tous les cas, nous avons bien arrimé ce mouvement dialectique sur l'irrationnel.

Historiquement, si ce mouvement dialectique est la logique même de la dialectique historique alors la dialectique historique aurait nécessairement une fin. Et cette fin devrait être recherchée dans son début qui est le début du mouvement. Dans tous les cas, il faudra alors poser un principe de régulation entre génération et corruption qui empêche la corruption de subsumer la génération, ce sera la marche du Soleil le long du plan de l'écliptique, le plan de l'autre aurait dit Platon. Mais, encore une fois, la pensée de Platon dans son *Timée* est très faible en ce qu'elle pose que le plan de l'autre est introduit par la marche du Soleil le long de l'écliptique. Nous verrons, en suivant le Stagirite, que cela ne fait que rendre compte du changement et non d'une métaphysique de l'autre en tant qu'autre. C'est Platon qui a enfermé la métaphysique dans la contingence, catastrophe métaphysique que tentera de surmonter Hegel. Ceci est également important pour la religion iranienne dans la mesure où la maîtrise de la contingence rendra non-nécessaire le manichéisme. En effet, notre compréhension de cette spirale rend plus claire la conception cosmologique iranienne. Répétons, en premier lieu, ce que nous avons posé dans le premier tome historique, c'est-à-dire que l'Académie athénienne n'a connu la religion iranienne des *Sages* que par

---

307 Diogène Laërce rapporte pourtant une épigramme d'Héraclite qui se termine ainsi (II, p. 68) : *« Un seul homme me plaît mieux que mille, les innombrables sont zéro. Voilà ce que je dis même chez Perséphone.»*

308 La spirale d'Archimède n'est pas la même que celle de Théodore de Cyrène. Après la mort de Socrate, Platon, selon Diogène Laërce, se réfugiera à Mégare auprès d'Euclide, puis se rendra à Cyrène, auprès de Théodore le géomètre, dont il aurait suivi les leçons.

309 Aussi appelé abusivement « escargot de Pythagore ». Cette spirale est plutôt appelée « spirale équiangle » ou « spirale de Bernoulli », *« spira mirabilis »* ; le nom définitif de « spirale logarithmique » a été donné par Varignon. On s'accorde, sur le témoignage de Platon dans son *Théétète*, afin de l'attribuer à Théodore de Cyrène la démonstration de l'irrationalité de √3, √5 et ainsi de suite jusqu'à √17. On ne sait pas si ces premières démonstrations d'irrationalité procédaient par voie arithmétique ou géométrique. Cf. Barry Mazur : « How did Theaetetus prove his theorem ? » http://people.math.harvard.edu/~mazur/preprints/Eva.Nov.20.pdf.

l'intermédiaire des maguséens. L'Académie ne connaissait donc que la religion iranienne d'avant la réforme de Zarathoustra, avant le livre d'Anaxagore qui transfère cette cosmogonie en physique, c'est-à-dire la religion actuelle qu'est le zoroastrisme. Au sein de cette religion, si le dieu Zurvan akarana (le temps illimité) est conçu avec le modèle en spirale, on doit accepter que le bien qu'il introduit dans le monde sera nécessairement soumis à la corruption et donc que le mal pourrait finir par lui faire face. Le dieu lui-même pourrait donc finir par disparaître également. C'est la raison pour laquelle il sera nécessaire de poser deux dieux inférieurs, deux esprits (Spenta Mainyu, l'esprit du Bien & Angra Mainyu, l'esprit du Mal), dans un sous-plan substantiel, sur lequel se jouera la dynamique entre le bien et le mal, de telle manière que si le mal triomphe dans le monde le dieu Zurvan Akarana pourra toujours réintroduire le bien dans le monde après un cycle. Mais ce plan inférieur substantiel n'est qu'une protection apparente puisque si le mal triomphe il devient maître de ce sous-ensemble qui l'introduit donc dans une lutte directe (de rang 1) avec l'ensemble supérieur qui est le règne du Dieu suprême. On semblerait donc contraint d'accepter le manichéisme sauf si l'on admet un millénarisme prophétique, chaque prophète régnant mille ans et laissant la place à un autre prophète, selon le dogmatisme zoroastrien. Il reviendrait alors à l'initié de remonter ces sphères afin de renouer ce rapport, ce que l'œuvre d'Hésiode explique de la manière la plus lumineuse au sein de cette religion. C'est l'héroïsme initiatique pythagoricien qui pourrait permettre au monde d'échapper à un tel probable. Or, en acceptant la marche du Soleil le long de l'écliptique, le principe d'Anaximandre donc, cette idéologie ne sera pas nécessaire puisque le changement ne l'éloignera pas trop des êtres ceci que nous sommes, de telle manière que le mal ne dépassera jamais le bien, synthèse que nous qualifierons d'héraclitéenne. Pour conclure sur ce mouvement irrationnel disons que le modèle de la spirale est le mode de compréhension logico-historique de la dialectique idéologique dont la dialectique historique hégélienne n'est qu'une compréhension au niveau du logos chrétien. Enfin, Hegel n'a pu introduire le mouvement entéléchique car ce dernier était totalement incorporé dans le corps du

Christ historique, incorporation eucharistique répétée qui convenait à son approche chrétienne. Quant à Nietzsche, dès sa lecture de Lange, il aura compris que le télos était dans le corps du Christ, rejetant ainsi l'intégralité du christianisme et tout rapport avec ce concept. Il existe donc deux voies d'accès au concept d'entéléchie, soit la voie théologique nietzschéenne de *décorporation* du Christ qui n'est qu'un démembrement de Dionysos[310], soit la voie conceptuelle de l'aristotélisme que nous suivrons.

[310] Citons Barbara Stiegler qui avance à ce sujet en commentant *La Naissance de la tragédie* : « *Dans le cours du texte, Nietzsche oublie de dire l'essentiel, à propos de Dionysos "Zagreus" (ce que Creuzer, lui, n'avait pas oublié) : que celui qui rassemble les membres de Dionysos démembré, c'est Apollon lui-même, et à travers lui le principe d'individuation.* », *Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*. PUF, 2005, p. 292.

Conclusion : Le mouvement dialectique soumis au principe de non-contradiction laissant se déployer le mouvement entéléchique

Comme le mouvement entéléchique sera aussi un mouvement irrationnel, qu'avons-nous appris sur la fondation de ce premier mouvement ? C'est la cosmologie iranienne qui nous le fait comprendre. La cosmologie iranienne pose qu'à la source de la spirale se rencontre Dieu qui est le temps illimité, Zurvan akarana (*aîon* au sens pythagoricien). Le Temps illimité fonde le temps (spatio-temporel ou déployé) dans ce lieu de fondation qui est en même temps le lieu de fondation du nombre. C'est la raison pour laquelle Anaxagore défend que le nombre régit tout, qu'il est la métrique du monde et que nous soutenons, nous, qu'il convient de passer par la contrescarpe du temps pour atteindre le nombre comme être premier, modèle de l'être lui-même. Il y a une coprésence de la fondation du temps et du nombre, c'est la raison pour laquelle, par *convenientia* non spatio-temporelle, il doit « être » un rapport entre temps et nombre. Ensuite, la dialectique est enclenchée en pénétrant dans l'espace-temps, mais cela ne nous intéresse plus, nous souhaitons sortir de l'idéologie et donc techniquement de la latéralité. Ceci est la voie de sortie même du pythagorisme, la voie aristotélicienne de la découverte du mouvement entéléchique. Il nous faut un autre mouvement qui tende du même vers l'autre – et donc qui sera en même temps une éthique – puisque le mouvement dialectique ne fait que tendre du même vers le même niant toute altérité éthique. Disons ensuite que la spirale est un cercle qui s'introduit dans la linéarité de l'espace-temps donnant ainsi des spirales, il en ira de même pour le mouvement entéléchique qui est un mouvement linéaire qui ne sera plus un mouvement linéaire visiblement rectiligne, une fois introduit dans l'espace-temps. Ces deux mouvements sont les possibles logiques de leur réalisation. Le cercle ne s'oppose pas à la spirale, qui est prise dans l'espace-temps, mais dessine les possibles absolus de tous les cercles existant dans l'espace-temps. De la même manière, le mouvement entéléchique ne s'opposera pas au mouvement linéaire mais libérera la droite de sa contrainte a-spatio-temporelle de ne pas être ceci ou cela à un moment donné, pour être

l'ensemble des possibles réalisés dans l'espace-temps. L'entéléchie possède la *dunamis* de réaliser toutes les droites que l'on prend dans un plan, plan qui n'est qu'une fixation de l'espace-temps à un moment T. Accepter cette thèse, c'est admettre que tout mouvement peut s'introduire dans l'espace-temps à condition qu'il respecte la contingence de la physique, c'est-à-dire la corruption ; le mouvement serait alors nécessairement soumis à l'épuisement, à la corruption totale, à sa négation, à sa mort : le mouvement s'arrêterait. Toutefois, si le mouvement pouvait s'arrêter cela signifierait qu'il tendait vers son contraire qui est le non-mouvement, dès lors il faudrait admettre que A tende bien vers B qui est son contraire et que la somme de ses contraires est bien le néant. En clair, si le mouvement entéléchique tend de A vers B, il devra donc tendre de A vers Non-A qui est sa négation et donc la possibilité de sa fin propre. Le mouvement entéléchique ne serait pas entraîné dans son contraire que par la corruption de l'espace/temps de la contingence mais bien aussi et, plus fondamentalement, par son « programme interne » qui devrait le faire disparaître en tant que mouvement de l'altérité, mouvement de A vers B. Le mouvement de A vers B signifie que A ne sera plus A, qu'il disparaîtra pour devenir B. Ensuite, pourquoi allons-nous parler de *mouvement entéléchique* et pas d'*entéléchie*, au sein de ce corpus biologique ? Ce sous-titre du présent livre souhaite expliquer que l'entéléchie est un mouvement qui appartient à un genre de mouvement dont il revient à la logique de modéliser la forme ; de la même manière que la logique a tenté de modéliser la dialectique de la dialectique historique hégélienne au niveau des valeurs négatives, au niveau du champ de l'idéologisation, en revenant analyser la forme qu'est la spirale. La logique souhaite également modéliser le mouvement entéléchique qui se manifeste à un niveau inférieur, dans le champ métabiologique. Une fois le mouvement entéléchique *reconnu*, il reviendra à la logique de modéliser ce mouvement pour savoir s'il est applicable à d'autres êtres que les étants animés. Pour l'heure, contentons-nous de voir se mettre en place le concept d'entéléchie au sein du corpus biologique aristotélicien.

Faisons remarquer, de plus, que s'il y a bien trois temps, le temps physique, le temps du ciel et le temps de l'âme, la *Métaphysique* aristotélicienne, au niveau obvie, dans la *Métaphysique*, n'a retenu que deux modes possibles du mouvement. Il n'y a que deux mouvements car la métabiologie n'a pas été intégrée dans sa *Métaphysique*, ce qui doit interroger sa constitution tardive en tant qu'ouvrage. En effet, si le temps du ciel est le siège du temps circulaire et la physique le siège du temps linéaire, alors nous n'avons plus de mode de mouvement pour penser le temps de l'âme ! De plus, si le mouvement entéléchique n'était pas modélisé en premier en *Métaphysique*, si nous ne faisions que le voir se mettre en place au sein de la métabiologie, alors c'est la métabiologie qui subsumerait la métaphysique. Il est donc de la plus haute nécessité d'inscrire le mouvement entéléchique au sein d'une philosophie première, au sein de la métaphysique et donc de modéliser d'autres mouvements. Ensuite, comprenons bien qu'une synchronisation des trois modes de mouvements de constitution d'un monde serait toujours une synchronisation *après-coup* des mouvements, nous nous éloignerions donc de la tension épistémique kantienne *a priori* entre phénomène et noumène. Cette synchronisation ne nous procurerait jamais le monde lui-même mais une synchronisation à partir de notre temps propre, à partir d'un temps biologique idiosyncrasique, une synchronisation idéologique donc. Enfin, afin d'offrir une certaine continuité avec le postkantisme, nous dirons qu'au lieu de vouloir éloigner l'homme du monde par une *distantio animi,* que Nietzsche nomme l'arrière-monde, nous souhaitons au contraire rapprocher l'homme de son monde, c'est le vœu de la *volonté de puissance* nietzschéenne au niveau de la théorie des valeurs, c'est le vœu kantien d'un retour possible au noumène par la science au niveau de la théorie de la connaissance.

II-Le concept d'entéléchie chez Aristote. Origine, modélisation et prolongement

« Mais au milieu de ces ténèbres qui couvrent les temps les plus reculés de l'Antiquité apparaît une lumière qui ne peut s'éteindre, une vérité qu'on ne peut révoquer en doute : le monde civil est certainement l'œuvre de l'homme, et par conséquent on peut, on doit en retrouver les principes dans les modélisations de son intelligence même. Qui réfléchit à la question ne pourra que s'étonner de ce que les philosophes qui ont entrepris l'étude du monde physique – que Dieu seul, qui en est l'auteur, peut connaître – aient négligé le monde civil des nations que les hommes peuvent connaître parce qu'ils l'ont fait. »
Giambattista VICO, *Science nouvelle*[311]

« On peut penser que n'importe qui est capable de poursuivre et d'achever dans le détail ce qui a été esquissé avec soin ; et le temps en ce genre de travail est un facteur de découverte ou du moins un auxiliaire précieux : cela même est devenu pour les arts une source de progrès puisque tout homme peut ajouter à ce qui a été laissé incomplet. »
ARISTOTE, Éthique à Nicomaque[312]

[311] Giambattista Vico, *Science nouvelle*, trad. A. Doubine, Nagel, 1986, pp. 101-102.
[312] Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098a 22-25, trad. J. Tricot. Ce passage doit être pondéré par une assertion proposée dans son traité *Du ciel* : *« Nous pensons que l'ardeur pour la connaissance doit ici plutôt donner de la réserve que de la présomption ; c'est à cause de notre soif de savoir que nous nous réjouissons d'avoir quelques minces données à propos des choses mêmes au sujet desquelles nous éprouvons les plus grandes incertitudes. »*, *Du ciel*, II, 12, 291B 24, trad. J. Tricot.

Avant d'aborder ce nouveau développement qui prendra pour objet la notion de temps au sein même du corpus aristotélicien et particulièrement le concept central d'entéléchie, nous aimerions faire état de l'ensemble des conceptions générales que nous avons pu relever à ce sujet dans notre premier tome historico-sociologique. Nous avons d'abord vu que la poésie tragique ne proposait aucune conceptualisation du temps ; le temps, étant enfermé au sein de la notion de destin (*moira*), restera du registre des divinités olympiennes et *a fortiori* hors d'atteinte des humaines conditions. Au sein de la poésie épique, le temps semble se déployer davantage tout en demeurant d'une relative obscurité. Alors que la tragédie vise à voiler le temps aux mortels, l'épopée, avec la figure du héros porteur d'une temporalité à imiter, dévoile un temps initiatique dont il revient à la notion de *tekmor* de circonscrire la première esquisse conceptuelle. C'est par ce biais que nous avons pu comprendre que le temps ne pouvait être analysé au moyen d'une analogie avec la ligne géométrique ou en suivant le modèle kantien de la série numérique. Le temps, au sein du temps épique, serait alors à envisager de manière extensive comme un intervalle en recherche de ses limites (*péras*). En revanche, c'est en analysant le temps chez les « théologues », comme Hésiode et les pythagoriciens, que nous avons pu trouver l'origine circulaire de la temporalité. Le temps est bien circulaire dans la mythologie religieuse et c'est cette conception qui rend compte de la doctrine de la métempsycose. On aurait alors pu en rester là et avancer que la circularité du temps est issue d'une conception religieuse qui nie le devenir (a-venir). C'est en analysant l'avènement de la notion de devenir physique (devenir) dans la pensée ionienne que nous avons pu constater que la circularité du temps pouvait être envisagée d'une tout autre manière. En sortant le « référent » du centre de la sphère afin de le placer en dehors de celle-ci, comme le modélise l'écliptique, nous avons pu démontrer, en suivant l'analyse faite par le Stagirite dans son *De la génération et de la corruption*, que la notion de sphère par

rapprochement et éloignement d'un référent, procure, au contraire, la preuve mécanique de l'existence de phases qui rendent manifeste l'existence binaire du devenir. On ne saurait trop souligner que cet héritage ionien, et plus particulièrement le fragment canonique d'Anaximandre sur le temps, de la pensée aristotélicienne, rendra, par la suite, impossible toute conciliation avec les pensées traditionnelles, comme l'Idéologie de son maître Platon. En effet, le temps platonicien demeure mythique et ne cesse de revenir aux conceptions développées par Hésiode, de revenir à l'origine, comme une chute vertigineuse irréversible. De plus, Platon ayant « absolutisé » le nombre, les Idées ne pourront plus prendre le chemin d'une quelconque conceptualisation rigoureuse, chemin menant vers nulle part. Nous souhaitons, par ailleurs, avancer ici, et de nouveau, qu'à lire la *Physique* (et son traité que l'on nomme par infortune le *Traité du temps* correspondant au feuillet IV, 13) et la *Métaphysique* d'Aristote, on risque de passer à côté des soubassements de sa conception temporelle, racines (hésiodiques) que l'on doit rechercher dans d'autres parties du corpus et particulièrement dans le corpus biologique. S'il est manifeste, et nous le verrons dans le troisième tome, que le temps est analysé de manière rigoureuse dans sa *Physique*, il ne faudrait pas oublier que le temps enveloppe tous les mobiles y compris les animaux, les végétaux et les hommes. Il semble alors que l'étude des animaux et des hommes pourrait faire émerger un autre concept plus subtil afin de penser le temps, concept que la notion d'entéléchie tente d'*investir* stratégiquement[313]. Si ce concept se rencontre également en *Physique*, c'est bien dans l'étude des vivants que ce dernier trouvera, circulairement, son accomplissement. Ce sera donc l'objet de cette partie que d'envisager le temps au regard du vivant par le truchement du concept d'entéléchie. Nous pouvons alors circonscrire les possibles de cette étude par les éléments acquis dans la première partie sur le temps, ce qui nous donne la recension de propositions suivante, propositions qui seront à éprouver :

[313] L'*investissement* stratégique consiste essentiellement à encercler la cible sans l'attaquer. Nous utilisons pour cela la définition négative, comme la première partie l'a explicité.

- Cette notion est à rapprocher de l'exercice de la mort (*méléthè thanatou*[314]), fondement de toute activité conceptuelle dans l'univers philosophique grec. Il en découle que la fin ordonne l'ensemble du développement de ce mouvement. Proposition que nous avons relevée au début du *Protreptique* et qu'il conviendra d'éprouver. Cette proposition nous engagera dans l'analyse de la notion de *télos* en rapport avec la notion d'achèvement ou d'accomplissement (*teleion*).

- Ce concept est, analytiquement, à rapprocher de celui de limite, de borne (*tekmor*), il intègre donc les conceptions poétiques traditionnelles tout en les dépassant par la conceptualisation du terme de *péras* (limite). Cette limite finale *a parte post* (*télos*), toujours issue d'une limite initiale *a parte ante* (*horos*) procure la notion d'intervalle. Cet intervalle, non régulé par l'ordre divin et intégré dans la nature, devra alors se confronter aux mouvements (*kinésis*) des vivants. Cela donnera naissance, nous le verrons, à la théorie générale du mouvement exposée dans son *De motu animalium* (DMA).

- Le temps de l'âme est corrélatif du temps du corps, il ne semble pas que le dualisme initiatique platonico-pythagoricien corps/âme soit compatible avec cette notion. En effet, dès le *Protreptique* Aristote tente de démantibuler ce dualisme religieux afin d'imposer sa conception que l'on dira plus tard hylémorphique (de *hylé* la matière et de *morphé*, la forme[315]). Seulement, si le corps était totalement synchrone avec l'âme il ne pourrait y avoir de distanciation entre pensée et action et donc l'éthique serait impossible. L'agir temporalisé devra alors se nouer avec la notion d'entéléchie qui semble l'accompagner. Y aurait-il donc une instance d'animation et

---

[314] Platon s'en fait l'écho dans le *Phédon* 81a & 67 d-c ; traduit en latin par la *meditatio mortis*, que l'on a traduit ensuite en français par « l'exercice de la mort ».

[315] Nous n'utiliserons pas ce terme puisque le mouvement entéléchique n'est pas appuyé sur de la matière mais sur des *homéomères* qui ont un statut particulier au sein de la modélisation ; ce néologisme laisserait donc penser que le mouvement entéléchique s'applique à toute matière ce qui ne sera pas encore notre interprétation.

de contrôle de tous les mouvements des êtres animés, instance inscrite dans tous les mouvements, instance qui rendrait la dualité corps-âme non nécessaire, non efficiente et non efficace ?

Ce petit rappel des notions dégagées dans le premier volume effectué, nous allons commencer ce nouveau développement par un procès définitoire.

II-1) Définition, terminologie, problèmes

Le terme grec d'*entéléchie*, comme celui d'*energeia* du reste, est vraisemblablement un néologisme forgé par le Stagirite[316]. C'est par homophonie au sein de la langue grecque que le concept d'entéléchie semble avoir été rapproché, par Aristote, du concept de continu, dans ses écrits de jeunesse. L'endelékéia (ενδελεχεια : la continuité) est proche phonétiquement de l'entelékeia (εντελεχεια : l'entéléchie[317]). Cette proximité phonologique peut servir[318] de simple indice afin de mettre en branle un éventuel essai de conceptualisation, même si Aristote critique l'homophonie dans sa *Rhétorique*[319]. Disons compendieusement que Cicéron avait, avant bien d'autres, noté cette *convenientia* matérielle, bien au-delà des *convenientiae* spatiales et temporelles dont usent les

[316] Cf. Ritter W. E., "Why Aristotle invented the word Entelecheia ?", *The Quaterly Review of Biology*, 7, dec.1932, pp. 169-208 et son deuxième article "Why Aristotle invented the word Entelecheia (Continued)", *The Quarterly Review of Biology*, vol. 9, n° 1, 1934, pp. 1-35.

[317] Aristote, *De la génération et la corruption*, II, 10, 336b 32, trad. idem. Nous suivons ici une remarque de Jérôme Laurent, in *L'Homme et le monde selon Plotin*, E.N.S, 1999, p. 147 & note 38, p. 155.

[318] La substitution du /T/ par le /D/ peut /TD/, « t'aider ».

[319] Aristote utilise les homophonies issues des noms propres (topos 28), mais rejette celles des noms communs : *« Un autre type tient à l'homophonie, qui consiste à dire la souris (mus) est sans conteste un animal respectable, d'où dérive la célébration la plus vénérable de toutes, car les Mystères (mustèria) sont de toutes les célébrations la plus vénérable. », Rhétorique*, II, 24, 1401a 13-15, trad. P. Chiron.

historiens. Citons ce passage des *Tusculanes* qui traite de l'âme aristotélicienne[320] :

> « [...] *il a donc recours à une cinquième catégorie qui n'a pas de nom et est conduit, en ce qui concerne l'âme même, à la désigner par un terme nouveau, ενδελεχεια, ce qui revient à dire une espèce de mouvement ininterrompu et perpétuel.* »

L'âme aurait un mouvement ininterrompu (continu) et perpétuel (continué), comme l'est le mouvement du premier ciel (mouvement circulaire et cyclique périodique, *kuklophoria*), mouvement moteur des autres parties du reste du monde supralunaire. Selon Béatrice Bakhouche, auteur d'un article sur ce sujet[321], D. Ross[322], comme J. Pépin, admet que cette référence est tirée, par Cicéron, d'un fragment du *De Philosophia* perdu d'Aristote. Seulement, si c'est bien le cas, le mouvement continu dont il est question n'est pas le mouvement de l'âme mais bien le mouvement du ciel en rapport avec un cinquième élément qui en communiquerait la continuité. Si le sens de ce concept chez Cicéron demeure obscur, Il n'en demeure pas moins, qu'après Cicéron, beaucoup de traducteurs latins corrigeront ενδελεχεια par εντελεχεια, comme le précise J. Bidez[323] :

> « *Quant au concept de l'âme-endéléchie, abandonné désormais par Aristote, il se perdit ensuite pour de longs siècles dans les souvenirs, comme se sont perdus les écrits où avait été énoncée la doctrine qui l'expliquait, et dans tous les endroits des auteurs anciens où l'orthographe ενδελεχεια s'était conservée avec des extraits de l'Aristote perdu, les critiques modernes ont cru devoir achever la victoire du τ sur le δ; en rétablissant systématiquement partout la forme εντελεχεια.* »

Le terme grec d'ενδελεχεια aurait été systématiquement remplacé, par de nombreux traducteurs[324], par le terme εντελεχεια brisant le rapport

---

320 Cicéron, *Tusculanes*, I, 10, 22.

321 Béatrice Bakhouche, « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : endelecheia ou entelechia ? », *Ars Scribendi*, 4, 2006, p. 4.

322 D. Ross, *The Works of Aristotle Translated into English*, vol. XII, Select fragments, Clarendon Press, Oxford, 1952.

323 J. Bidez, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Joseph Bidez, Office de Publicité, Bruxelles, 1943, p. 33.

324 Le premier foyer de ce débat se retrouve durant la Renaissance où le concept d'entéléchie fit son premier retour. Spirito Martino de Cuneo, un Piémontais, suivant

entre le concept d'entéléchie et celui de continu[325]. En effet, le terme grec « entéléchie » (en-tel-echia) signifie en français « ce qui possède la fin » ou « être dans son état d'achèvement », pour le grec usuel[326]. Il condense donc deux noyaux de significations, l'un rendant compte du verbe *échein* (avoir, posséder), l'autre renvoyant au terme *teleion* (accomplissement, achèvement)[327]. Ces deux termes se retrouvent dans la

---

les cours de Vimercato sur le *De Anima* d'Aristote, conçut l'idée d'un livre sur ce concept d'entéléchie mais ne déposera, en 1543, qu'un feuillet de 47 pages intitulé « Dialogus de entéléchia », cf. Henri Busson, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance – 1533-1601*, Vrin, 1971, pp. 221-223. Roméo de Castiglione attaque avant lui Cicéron dans un chapitre sur l'âme en 1538 en s'opposant à la définition donnée par Budé ou au négationnisme de Boccace pour qui ce concept est un mythe. Rabelais avancera aussi en 1564 pour annoncer le royaume entéléchique de la quintessence (*Le Cinquième Livre,* éd. Ch. Marty-Laveaux, t. 3, p. 69) : *« Que dites vous, interroguent-ils, dites vous Entelechie, ou Endelechie ? Beaux confins refpondit Panurge, nous fommes gens fimples & idiots, excufez la rufticicé de noftre langage, car au demourant les cœurs fonc francs & loyaux. »* On s'amuse à lire le vieux français avec ses divergences phonologiques d'avec notre langue actuelle, les mêmes que le concept semble porter depuis les frottements phonologiques grecs. En effet, chez Lucien on apprend que les Attiques mettaient /T/ à la place de /D/ (Lucien de Samosate. *De actione D adversus T,* [voir *Œuvres complètes et traductions latines*, dans la bibliographie éditée par C. Lauvergnat-Gagnière, *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle*, Genève, Droz, 1988] ; traduction française par Perrot d'Ablancourt [*Choix de Dialogues des morts*], Paris, 1829. Et Lucien Corinthius (Gregorius Pardos dit « Corinthius »). *Dedialectis Atticorum,* (Milan, c. 1493 et Venise, 1521.), reprenant ce constat donne justement comme exemple le mot « endéléchie ». Les frottements entre dialectes grecs étaient alors nombreux et cette confusion entre une occlusive dentale sourde /t/ et une voyelle occlusive dentale voisée /d/ est phonétiquement loin d'être une aberration articulatoire. Plutarque rapporte également que les Phocidiens de Delphes prononçaient le phonème /b/ à la place du phonème /p/ des Macédoniens donnant ainsi une autre preuve de confusion phonétique mince puisque ce sont deux consonnes bilabiales, in *Œuvres morales*, Questions grecques 9 : *« Quel est celui à qui les Delphiens donnent le nom d'Osioter et pourquoi un de leurs mois s'appelle-t-il Bysius ? »* Cf. également *Eugenio Garin*, *« Endelecheia e Entelecheia nelle discussioni umanistiche*, *Atene e Roma »*, *Serie III-Anno V* (*1937*) : 177-87. 50.

[325] Vicomercato (François de Vicomer) reprend le rationalisme padouan teinté d'averroïsme. Ce mouvement défendait la thèse suivant laquelle le concept d'entéléchie n'était pas mouvement mais un principe de mouvement. Pour des raisons historiques que nous ne comprenons pas encore, ces débats feront naître la division éristique entre « entéléchie première » et « entéléchie seconde », biaisant ainsi, comme nous le verrons, la définition de l'âme donnée dans le *De Anima*. Si l'âme est entéléchie première, « première » signifie que cette entéléchie est issue de la substance première et non qu'il y ait deux niveaux d'entéléchie, ce qui briseraient l'union de l'âme et du corps.

[326] Le verbe *échein* signifie « avoir » s'il est suivi d'un complément d'objet direct au sein de la grammaire grecque, en revanche, s'il est suivi d'un adverbe, il prend davantage le sens d'une disposition structurelle (*hexis*) et est à rapprocher d'un état permanent, c'est-à-dire, de l'être d'une chose.

[327] Le dictionnaire Chanteraine reprend le problème de confusion entre ενδελεχεια et εντελεχεια et renvoie aux travaux de Diels, DK, 47, 116, pp. 200-203. Au-delà de cette dimension historique, la notion de continuité viendrait de la racine εντελες pour des motifs assez obscurs, de telle sorte que, cette fois, il convient bien de

recension sémantique du livre lambda de la *Métaphysique*, en XXIII pour le premier et en XVI pour le second[328]. Nous suivrons le commentaire d'Annick Jaulin (la philosophe) et de Marie-Paule Duminil (l'helléniste) pour avancer qu'Aristote retient quatre sens du terme *échein* (« d'être dans »)[329] :

(8-11) – Le premier fait état d'une « impulsion » propre ou de la nature de la chose. L'action ou le mouvement serait guidé par sa nature propre. Mais la définition donnée est négative, les deux exemples pris sont de l'ordre de la corruption (la fièvre pour l'homme et la tyrannie pour la constitution). Ce sens devra être rapproché de la question de l'auto-motricité dans l'étude des vivants et on gardera à l'esprit cette connotation négative issue du registre de la corruption. Le concept d'entéléchie serait une recherche de dépassement du mouvement propre et naturel qui est soumis à la corruption.

(12-13) – *« C'est ce en quoi quelque chose se trouve comme en ce qui le reçoit »* nous dit Aristote. Cette fois la problématique est différente, elle fait état du rapport entre la forme et la matière. Afin d'offrir une paraphrase nous dirons que c'est la matière qui passivement reçoit la forme comme l'airain reçoit la forme pour donner une statue[330]. La forme serait antérieure, selon le temps, mais non selon la forme, ce qui sera corroboré ensuite.

(14-18) – *« Le tout contient la partie »*. Le contenant possède le contenu comme réceptacle spatial, comme c'est le cas du vase pour l'eau et du bateau pour les marins. La forme serait antérieure selon l'espace, ce qui interroge la notion complexe de *topos* (τόπος).

(19-fin) – *« En outre, de ce qui empêche quelque chose de se mouvoir ou d'agir selon sa propre impulsion… »*. Deux exemples sont donnés : les colonnes qui tiennent l'Atlas, comme dans la mythologie d'Hésiode, et

parler de « naufrage ». In *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Klincksieck, 1968, p. 352.

[328] Aristote, *Métaphysiques*. Δ, 23, 1023a 8-25 ; 16, 1021b 12 ; 1022a 3, Jules Tricot traduit par « avoir » pour le premier terme tout en précisant que la polysémie de ce terme est vraiment vaste, et par « parfait » pour le second.

[329] Aristote, *Métaphysique. Livre delta*, trad. et commentaire par A. Jaulin & M.-P. Duminil, Δ, 23, PUM, 1991, pp. 267-269.

[330] Cf. *Physique*, IV, 3, 210a 20-21.

l'assemblée qui n'est un ensemble que dans la mesure où tous les éléments ne suivent pas leur propre impulsion. On retrouve le sens premier qui tente de rendre compte d'une maîtrise de l'impulsion des éléments et *a fortiori* du mouvement global ou général.

Le verbe *échein* rend compte en même temps de ce qui permet le mouvement, selon sa nature propre, le mouvement spontané (sens 1) et ce qui contrôle le mouvement, selon son impulsion *sui generis* (sens 4). Cette tension polysémique est recouverte par les notions de forme et de matière (sens 2) et de contenu/contenant (sens 3)[331]. À ce niveau d'analyse, il est impossible de rapprocher le terme εντελεχεια de la notion de continu ενδελεχεια. Le continu, au contraire, proviendrait soit de la continuité spatiale, soit de la continuité temporelle. En revanche, apparaît la notion de « mouvement » couplée avec celle d'« impulsion ». Ce mouvement particulier sera rejeté de l'analyse de sa *Physique*, comme nous le verrons, aussi peut-être serait-il bon de le faire rentrer dans l'analyse des mobiles non physiques, c'est-à-dire des mobiles vivants ou animés. Quant à l'analyse latine, elle fera disparaître cette notion de mouvement provenant du verbe *échein*. C'est le cas dans le passage cité de Cicéron mais également chez d'autres penseurs comme Alexandre d'Aphrodise, Macrobe ou Marianus Capella[332]. On retrouvera de manière surprenante cette lecture chez Martin Heidegger[333] qui rapprochera alors

---

[331] *Échein* peut signifier « posséder » et « être possédé » par quelque chose. Le concept d'entéléchie est à la frontière entre les deux, à la limite entre le domaine des hommes et celui des dieux ou celui de la folie, à la limite entre « se posséder » qui est le vœu pieux du philosophe comme nous l'avons vu dans le *Protreptique* et « se laisser posséder » ou « être possédé », se laisser « porter », ce qui sera « l'inspiration » du poète et le « relâchement » de la pensée de la Renaissance. Ce mouvement actif ou passif serait un « transport » que Rémi Brague rapporte au grec *diagogè* qu'il rapproche des expressions contenant le substantif « train » en français (*Aristote et la question du monde*, opus cité, p. 438.). Afin de bien nous éloigner de son analyse entachée d'heideggérianisme, on rapprochera ce transport du terme de la Renaissance qu'est la *« plaisance »*, voulant par-là bien souligner que tout accomplissement, que tout doit bien s'accompagner de plaisir, selon le modèle du bien du Stagirite. Comme il n'y a que quatre transports chez Aristote (poussée, traction, rotation, portage) notre étude ne se perdra pas dans les abîmes de l'inspiration poétique.

[332] Béatrice Bakhouche, « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : endelecheia ou entelechia ? », *Ars Scribendi*, 4, 2006, pp. 10-11. Béatrice Bakhouche affirme au sujet du traité de Cicéron : *« En outre, dans ce traité, l'"entéléchie" est dénuée de mouvement »*, p. 2.

[333] Heidegger critique Hegel à ce sujet lorsque ce dernier avance dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (Vrin, t. III, p. 524.) : *« Ce qui se présente d'ordinaire*

ce concept de celui d'*energeia* (acte-ergon) en enlevant toute puissance (*dunaton* logique hégélienne du *noûs* iranien et *dunamis* ionienne du vivant) aux objets animés[334]. Il semble que c'est la notion « d'achèvement » de la création divine, traduite en latin par le terme *perfectio*[335], qui annihilera le mouvement, ce que nous verrons de manière plus fondamentale peu après, dans la mesure où tout cela n'est compréhensible qu'à analyser la vision du monde latine qui engendre cette compréhension partielle du concept grec d'entéléchie[336].

Qu'en est-il désormais du deuxième noyau de signification du terme εντελεχεια resserré autour de la notion de *teleion* (accomplissement, achèvement), au sein de ce même livre de la *Métaphysique* (en XVI) et cela à suivre les mêmes commentatrices[337] ? Aristote envisage trois sens de ce terme à partir d'une compréhension de la notion de limite *péras*. En *Physique*, il avait déjà été posé, en effet, que *« l'accomplissement est*

---

chez Aristote sous le terme d'énergie s'y présente aussi sous celui d'entéléchie. » Heidegger dénonce, selon lui, non seulement toute l'interprétation romaine et médiévale attribuant à l'ἐνέργεια le sens de l'activité (*actus*) et de l'actualisation (actualisation) et refuse de comprendre l'ἐνέργεια au sens de *Wirklichkeit* (réalité) comme le développait Hegel. Il ose écrire dans *Hegel et les Grecs* (trad. J. Beaufret et Dominique Janicaud, in *Questions II*, Gallimard, Paris, 1968, p. 64) que *« "l'αλήθεια joue dans l'ἐνέργεια" ne signifie pas l'activité en général mais seulement "l'ergon" »*, comme si chez Aristote l'*ergon* ne servait pas de modèle à la théorie générale du mouvement !Dès lors, il supprime parousiquement toute finalité à la notion même : *« [...] dans ce mot, à la place de telos, il y a ergon, de l'œuvre – au sens de ce qui est à produire et qui est produit. L'ἐνέργεια, pensé en grec, veut dire : être-en-œuvre, l'œuvre, en tant que ce qui se dresse en toute plénitude dans la "fin" ; mais le "parfait", l'"achevé", à son tour, n'est pas entendu au sens du "terminé" (le "fini", au sens du clos) – pas plus que telos ne signifie la conclusion finale (qui clôture) ; au contraire, telos et ergon, pensés en grec, sont déterminés par l'eidos et notamment le genre et la manière dont quelque chose se tient "finalement" dans son visage. »*, in *Questions II*, trad. par François Fédier, pp. 246-247. C'est une vaste entreprise théologique de destruction de la notion elle-même.

334 Cf. Jean Beauffret, « Enepγeia et actus », dans *Dialogue avec Heidegger, 1.* Philosophie grecque, Minuit, 1973, pp. 122-145. C'est pour nous une confession de sa position de théologien.

335 C'est Simplicius qui rapprochera la notion d'achèvement de celle de perfection, selon Rémi Brague qui analyse cette transmission par la voie arabe. Cf. « Note sur la définition du mouvement. Physique, III, 1-3 », in F. de Gandt et P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la natu*re, Vrin, 1991, pp. 102-120, p. 119 note 12.

336 Sur cette question : M. Frede, « On Aristotle's conception of the soul », in *Essays on Aristotle's « De Anima »*, Oxford, 1992, pp. 93-107 & p. 283. G. A. Blair, « The meaning of energeia and entelecheia in Aristotle », *International Philosophical Quaterly* 7, 1967, pp. 101-107 et C.C. Chen, « The relation between the term energeia and entelecheia in the philosophy of Aristotle », *Classical Quaterly*, 52, 1958, pp. 12-17.

337 Aristote, *Métaphysique.* Livre delta, trad. et commentaire par A. Jaulin & M.-P. Duminil, PUM, 1991, pp. 243-246 pour le commentaire, pp. 85-89 pour la traduction.

limite[338] ». Ces trois sens sont l'accomplissement selon le « tout », selon la « valeur » et « au regard de l'action ». Est accompli, en premier lieu, un ensemble auquel il ne manque aucune partie, l'exemple donné est celui du temps (1021b 12-15[339]) :

> *« (par exemple un temps accompli pour chaque chose est celui hors duquel il n'y a aucun temps à prendre qui soit une partie de ce temps)* [...]. »

On comprend la limite de cette signification puisque l'accompli serait alors sans temps, son état intérieur serait alors plein et son état extérieur serait vide. Ce serait au temps de s'arrêter pour qu'un tout devienne une véritable totalité mais comme la partie n'est pas équivalente au tout, l'arrêt d'un mobile n'arrête pas le temps global, le temps physique est donc séparé du temps cosmologique. *A contrario*, comme le temps cosmologique est le tout, si ce dernier s'arrête tous les mobiles s'arrêteront. Nous verrons cela plus en détail en *Physique* à suivre le questionnement aristotélicien suivant : le temps peut-il manquer ? Le deuxième sens est à relier à la notion de valeur, est « accomplie » l'activité de l'homme qui a atteint la limite des valeurs bonnes prônées par une cité. Cette limite atteinte, il convient alors de parler d'excellence[340]. Le troisième sens nous intéresse plus particulièrement[341] :

> *« En outre, on appelle accomplies les choses dont l'accomplissement est la propriété, si cet accomplissement est bon, car elles sont accomplies en ce qu'elles possèdent leur accomplissement* [...] *c'est pourquoi aussi, par transposition, on dit de la mort qu'elle est un accomplissement, car les deux sont des extrêmes. L'accomplissement et le en vue de quoi sont un extrême.* »

Comment des choses pourraient-elles avoir pour propriété l'achèvement qui est la mort ? Comment des choses pourraient posséder

---

338 *Physique*. III, 6, 207a 14-15, trad. idem. p. 569 : « *Mais la totalité et l'achevé sont complètement la même chose, soit ont une nature voisine. Mais rien n'est achevé sans avoir de fin ; or la fin est une limite.* »

339 P. 1818 dans les *Œuvres complètes*. L'exemple donné par le Stagirite dans ce passage pose un problème de taille, on ne sait pas si le limité de la quantité est limité par lui-même ou s'il est limité par la limite du temps qui d'exemple deviendrait partie pour le tout remettant en cause le neuvième axiome d'Euclide.

340 Nous ne parlerons pas de ce sens dans la théorie de la connaissance, il appartient à la théorie des valeurs. Cf. *Éthique à Nicomaque*, I, 7, 1098a 7 ; II, 2, 1140a 1-27 ; II, 6, 1107a 6.

341 1021b 23-30, trad. Annick Jaulin, p.87.

l'accomplissement de ce qu'elles accomplissent ? Jules Tricot, qui cite les commentateurs classiques (Bonitz, Ross, Jaeger, etc.) suit Ross afin d'admettre que ce passage, d'une grande obscurité, ne peut faire émerger la thèse selon laquelle des choses peuvent *« tendre vers une fin »* et décide alors de modifier le sens de cette proposition[342]. Nous ne pouvons suivre le traducteur Tricot qui traduit en premier lieu *teleion* par parfait, ce qui peut avoir un sens au sein de la théorie des valeurs, mais qui ici altère la modélisation aristotélicienne de ce troisième sens qui en est indépendant. On conservera donc en français le sens strict de *« totalement limité »* pour l'espace et donc d'*« achevé »* selon le temps, ou, selon l'action d'« acte complet » (accompli), comme nous le verrons par la suite en suivant la modélisation du Stagirite. Deuxièmement, le forçage interprétatif de Tricot ne nous semble pas nécessaire, puisque nous pouvons retrouver dans le corpus des développements similaires, qui par circularité épistémique stricte, nous feront comprendre l'apparente obscurité de ce passage. Tant dans les choses humaines, que dans la dimension strictement théorétique, cette thèse est bien exposée par Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*[343], il est avancé que la vertu permet *« de bien accomplir son œuvre propre »* et dans un autre passage de la *Métaphysique*, Aristote admet également que[344] :

> *« On ne peut pas, en effet, en même temps, marcher et avoir marché, bâtir et avoir bâti, devenir et être devenu, recevoir un mouvement et l'avoir reçu ; et mouvoir et avoir mû sont aussi des choses différentes. Au contraire, on a vu et on voit en même temps, c'est une même chose, et on pense et on a pensé. Un tel processus, je l'appelle un acte, et l'autre, un mouvement. »*

En somme, on peut saisir la troisième conception de l'achèvement selon deux dimensions distinctes. La première doit être rapportée au mouvement humain (*kinésis*) qui opère naturellement une distinction entre avant et après. En revanche, à suivre l'exemple de l'œil, cette distinction ne tient pas afin d'analyser « l'acte », l'activité énergétique (*energeia*). La puissance et l'acte dans la perception et la pensée sont

[342] *Métaphysique*, trad. de 1962, I, note 2, p. 299.
[343] *Éthique à Nicomaque,* II, 5 1106a 17-18.
[344] *Métaphysique*, Θ, 6, 1048b 30-35, trad. J. Tricot.

confondues, ce qui n'est pas le cas de la totalité des autres mouvements qui cessent une fois arrivés à leur terme. Par exemple, on peut imaginer que le menuiser fasse une table avec du bois ; la table était en puissance dans le concept de table, son activité cessera donc quand la table sera totalement achevée, totalement en acte. Idem, dans la sphère animale, lorsqu'un petit naît, il était avant en gestation dans la femelle, la gestation (*gignesthai*) a précédé l'acte de naissance (acte). Dans ces cas, ces puissances s'achèvent en acte, au terme de leur mouvement, *energeia* ou *entelekheia* peuvent donc être traduits par le latin *actus* pour donner en français la traduction « en acte ». Il n'en va pas de même avec le cas limite de la pensée et de la perception et c'est pourquoi nous en faisons des domaines séparés, « objets » parangons de la notion même. On perçoit qu'on perçoit et on pense qu'on pense, la fin peut alors être dans la totalité des moments du mouvement et même en son début. On peut voir et avoir vu et penser et être en train de penser la pensée, c'est ce que l'on nomme la *circularité épistémique*. Dans ces cas précis, l'acte précède la puissance ou semble vouloir rejoindre l'origine de la puissance pour se libérer de sa détermination. On comprendra donc qu'on devra porter la plus grande attention à la matière prise comme sujet du mouvement, la pensée et la vue ne sauraient être confondues avec les autres mouvements sauf si ces mouvements justement possèdent également la pensée ou la vue, comme c'est le cas de tous les animaux qui ont un *noûs* (esprit). Il ressort de cette analyse sémantique que le continu n'est plus évident afin de rendre compte de notre concept d'entéléchie alors que l'avenir lui-même provient de la continuité du mouvement du ciel. Or, il nous semble qu'avant de parler de mouvement entéléchique, il convient de comprendre comment l'entéléchie se noue avec le concept de continuité, comment sous quelques rapports, l'ενδελεχεια est bien, malgré tout et malgré le tout, à rapprocher de l'εντελεχεια au moyen d'une convenance à découvrir.

Pour cela, nous partirons d'un constat effectué par Rémi Brague lors de sa thèse sur le rapport entre la philosophie d'Aristote et la pensée de Martin Heidegger[345] :

> *« Un poète aurait comparé l'existence humaine à la succession des saisons ; le philosophe médite sur la temporalité humaine : l'homme, jusque dans sa dimension corporelle, n'est pas soumis au même titre que les animaux à la temporalité cosmique, telle que la mettent en œuvre les rythmes astronomiques et saisonniers. L'homme déploie une temporalité propre parce qu'il a ses saisons en lui-même. »*

Rémi Brague semble avoir ressenti que si Aristote ne cessera de rechercher une homogénéité entre les différents plans de l'univers (Cosmos), il n'en sera pas moins vigilant par rapport à l'ensemble des analogies nécessaires à une telle entreprise d'unification. Aristote, semble, d'abord, avoir voulu maintenir l'autonomie de ces trois plans majeurs de l'univers que sont le savoir (*théoria*), l'agir (*praxis*) et le faire (*poiésis*), tout en conservant une certaine homogénéité qualitative *sui generis* de chacun d'entre eux[346]. Ensuite, il convient de se garder de vouloir appliquer à la lettre l'ensemble des termes d'une éventuelle analogie entre le temps du ciel et le temps de l'homme. Ceci est d'ailleurs confirmé par Aristote lui-même, avant d'être définitivement

[345] Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988, pp. 249-250. Mais si l'homme déploie une temporalité propre, cette temporalité peut-elle être rapprochée de la temporalité physique, de la temporalité du calendrier, comme l'admettra le philosophe Paul Ricœur, reléguant la philosophie à son plus bas niveau conceptuel ? En effet, si Aristote participe à la conception d'un nouveau calendrier, en compagnie de l'astronome Callippe, l'élève d'Eudoxe, avec la pensée de Paul Ricœur, le philosophe ne devient un homme qui ne constitue l'histoire de son domaine qu'avec un simple calendrier, c'est l'avènement du *« temps vulgaire »* ! Ce qui n'a pas manqué de faire sourire les historiens qui ont vu dans cet *« exode hors de l'hégélianisme »*, une voie de garage ; cf. Paul Ricœur, *Temps et Récit, III. Le temps raconté*, p. 297.

[346] Sur cette division de la connaissance, issue du pythagorisme, en usage au sein de l'Académie de Platon et reprise par Aristote, qui sépare trois genres de questionnements : *« au sujet de la substance »* (*praxis* : faire), *« au sujet des vertus »* (*agir* : éthique) et *« au sujet de la nature »* (savoir : *théorétique*), on peut consulter l'ouvrage de Werner Jaeger, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, opus cité, p. 86 et notes pp. 438-439 ; à la page 386, ce dernier attribue cette tripartition à Xénocrate ; ainsi que Pierre Aunbenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, pp. 22-23. C'est en fait une division indo-européenne comme on le verra en abordant la théorie des valeurs au sein de notre prochain travail.

scellé dans la *Métaphysique* de Théophraste. Il faudrait s'interroger sur cette proposition du Stagirite[347] :

> *« Il y a encore un autre reproche encouru par ceux qui pensent ainsi : c'est d'étendre à l'Univers tout entier des observations qui ne portent que sur les objets sensibles, et même que sur un petit nombre d'entre eux. En effet, la région du sensible qui nous environne est la seule où règnent la génération et la corruption, mais elle n'est même pas, si l'on peut dire, une partie du tout ; de sorte qu'il eût été plus juste d'absoudre le monde sensible en faveur du monde céleste, que de condamner le monde céleste à cause du monde sensible. »*

La région dans laquelle se meut l'homme n'est pas une partie du tout, c'est-à-dire qu'elle n'est pas soumise aux principes qui régissent le Tout (Ouranos). Dès lors, on peut s'interroger sur le rapport possible entre l'homme et le ciel afin de dégager des conceptions justes ou empreintes de juste milieu. Était-ce juste d'appliquer les principes newtoniens à la philosophie comme le fit Kant par exemple, ou sommes-nous déjà dans une démarche idéologique et idéaliste (le tout précède la partie) ? Inversement, est-ce juste de projeter des conceptions humaines (monde sensible) sur le ciel (monde céleste), comme parler de vie ou de mort de ce dernier alors que seuls les vivants semblent mourir ? Le critère pertinent pour opérer cette distinction est la conception de la génération et de la corruption, conception issue, disons-le une dernière fois, de l'analyse de l'écliptique[348]. Depuis la mise en place du principe d'Anaximandre, il y a bien deux parties séparées et distinguées, le monde « sublunaire » qui est sous la Lune et le monde supralunaire, au-dessus, qui n'est pas soumis à ce mouvement. Ce développement, selon Rémi

---

[347] Aristote, *Métaphysique*, Γ, 5, 1010a 25-33, trad. J. Tricot, 1962. La traduction de Duminil/Jaulin donne, p. 1794 : *« De plus, il est juste de reprocher à ceux qui ont ces conceptions d'étendre à l'ensemble du ciel, en déclarant qu'il est en de même, ce qu'ils voient se produire pour un nombre réduit des choses sensibles elles-mêmes. En effet, la région du sensible autour de nous est la seule à être continuellement dans un processus de corruption et de génération, mais cette région est une partie pour ainsi dire nulle du tout, de sorte qu'il serait juste d'absoudre les parties plus proches à cause des plus éloignées que de condamner les parties éloignées à cause des plus proches. »*, cf. également, *Métaph.*, K, 6, 1063a 10-17, passage moins fiable selon R. Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers* p. 278, note 14.

[348] Cf. G. E. R. Lloyd, *Les Débuts de la science grecque de Thalès à Aristote*, chap. 7, trad. J. Brunschwig, F. Maspero, 1974, pp. 99-118.

Brague, est à mettre en lumière avec la *Métaphysique* de Théophraste[349]. Nous proposerons un autre passage qui est le suivant[350] :

> *« Mais quant à ceux qui conçoivent le ciel comme éternel, et qui, en outre, spéculent sur les mouvements, les grandeurs, les figures, les distances et toutes les autres déterminations que l'Astronomie démontre, pour ceux-là il leur reste encore à spécifier à la fois les premiers Moteurs et leur cause finale, et à indiquer aussi quelle est la nature de chacun d'eux, leur position relative et la substance de l'Univers entier, puis, descendant l'échelle des êtres, à passer aux autres réalités, et à prendre chaque espèce ou partie en elle-même, jusqu'aux animaux et aux plantes. Si donc l'Astronomie contribue à notre savoir, mais à l'exception de ce qui a trait aux premières Entités de la Nature, les Réalités fondamentales doivent être autres que les objets dont elle s'occupe et antérieures à eux : et, en effet, la méthode* [de la philosophie première]*, ainsi que le pensent certains, n'est pas celle de la Physique, ou ne l'est pas entièrement. »*

Ce passage de Théophraste donne une vision assez fidèle de la pensée de l'univers d'Aristote. L'astronomie, depuis les travaux sur les éclipses, était devenue le domaine le plus fiable du savoir et c'est par elle que l'enquête sur la nature devait progresser désormais. Ensuite, on devait descendre l'échelle des êtres jusqu'à atteindre les animaux et les plantes. La raison principale est que l'avenir (*to mellon*) provient du mouvement du premier ciel, il faudra donc nécessairement que l'avenir se déploie dans l'univers sous la Lune, descende jusqu'aux mobiles de la physique et jusqu'aux êtres animés que sont les animaux et les hommes. Tous les êtres dans la zone sublunaire seront donc soumis à l'avenir, ils seront donc tous en entéléchie. Il faut bien comprendre que le mécanisme de la temporalité du mouvement du Soleil le long de l'écliptique n'est nullement soumis à une cause finale, c'est de la cinétique pure et simple, une cause efficiente qui se suffit à elle-même[351]. Bien au contraire, c'est une démonstration formelle, l'avenir au sein de l'univers aristotélicien

---

[349] Rémi Brague, *La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, p. 130.

[350] Théophraste, *Métaphysique,* VIII, 9b 25-10a 9, trad. J. Tricot, Vrin, 1948, pp. 34-35. Nous suivons aussi la traduction d'A. Laks, G. W. Most, M. Crubelier, § 27, Les Belles Lettres, 1993, pp. 16-17.

[351] Théophraste relativise la finalité aristotélicienne dans le chap. IX de sa *Métaphysique*. Au niveau inférieur, il n'y a pas non plus de causes finales dans les marées (10b).

n'est pas encore soumis à une cause finale ou téléo-logique[352]. Tout au plus peut-on en tirer qu'il existe un ordre temporel dans le monde sublunaire ce que le Stagirite confirme dans le livre N de la *Métaphysique*[353] :

> *« Mais l'observation des faits montre bien que la nature n'est pas une série d'épisodes sans lien, à la façon d'une méchante tragédie. »*

Le finalisme aristotélicien viendra plus tard lorsque ce dernier appliquera sa théorie générale du mouvement, au ciel, impliquant un premier moteur. Nous souhaitons, pour l'heure détacher le concept d'entéléchie de tout finalisme (téléologie)[354]. Aristote propose, en premier lieu, d'admettre la règle qui suit : si l'analogie avec le ciel pour penser l'homme et ses activités est relative, elle n'en est pas moins plus raisonnable que l'anthropocentrisme des mythes et des religions qui propulsent le temps de l'homme sur le temps du ciel, afin de fonder ce que l'on nomme, de nos jours, des eschatologies[355]. Comme l'avance si bien Marcel Conche, aux limites de cette règle[356] :

> *« Nous ne sommes plus que des êtres finis, et rien d'autre, dans l'indifférence universelle (de l'univers) et le silence de la mort. Nous ne*

---

[352] M-P. Lerner, *La Notion de finalité chez Aristote*, PUF, 1969, p. 157. Nous nous opposons à cette interprétation courante de façon méthodologique et nullement de façon dogmatique ou théologique à la manière d'Heidegger. Comme l'avance Pierre Aubenque : *« Nous ne pouvons accepter l'interprétation que M. Heidegger propose du mot ἐντελέχεια, voulant à juste titre éviter la mésinterprétation moderne de l'entéléchie comme finalité, il en vient à éliminer du mot τέλος toute idée de fin, au sens d'achèvement, d'accomplissement de l'inachevé, pour ne plus retenir que le sens statique d'accomplissement, toujours déjà accompli, "de pure présence de ce qui est présent". »*, cf. *Introd. à la Métaph*. p. 70, *Essais et conf.* pp. 14-15, 55., *Le Problème de l'être,* p. 441, note 1.

[353] *Métaph*., N, 3, 1090b 19, trad. Jules Tricot.

[354] Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin traduisent *télos* par « accomplissement », ce qui pourra être conservé de manière didactique à ce niveau d'analyse, cf. *Métaphysique,* livre delta, intro., PUM, p. 11.

[355] En grec, le terme *ta eschata,* que l'on traduit en français par le terme *eschatologie*, signifie seulement « les limites extrêmes », « les réalités dernières ». Que ces limites extrêmes soient repoussées au terme de la vie humaine n'est le fait que de la religion. Dans l'univers de la philosophie grecque, il revient justement à l'exercice de la mort, dans le présent, de penser ces limites, cf. Homère, *Iliade*, III, 294 & *Odyssée*, III, 450. Ce terme d'eschatologie naît seulement au XIX[e] siècle et n'est en aucune manière compatible avec le monde philosophique grec, excepté, évidemment, dans la pensée initiatique des pythagoriciens. Sa définition théologique est la suivante : *« Eschatologie désigne les représentations de la foi qui ont pour contenu les événements qui doivent se passer à la fin des temps sans qu'on puisse en préciser l'image concrète ou le moment exact et qui risquent d'arriver aux vivants comme aux morts. »*, cf., en outre, l'ouvrage sous la direction de J.-L. Leuba, *Temps et Eschatologie*, Cerf, 1994.

[356] Marcel Conche, *Temps et Destin*, p. 2.

> *voyons autour de nous que vie mortelle. La tonalité affective fondamentale semble être, comme aux temps hellénistiques, celle de l'universelle caducité. Pour Aristote, l'individu mourait non l'espèce, ni le ciel, ni le Monde, ni l'Intelligence. »*

Si donc le Stagirite admet qu'il convient de maintenir l'homme dans son bain de contingence (issue de deux questions que sont la mort des vivants et la corruption physique), afin de ne pas le soumettre entièrement et totalement aux mouvements mécaniques du ciel (nécessaire absolu), Théophraste rétablit bien que se couper des connaissances astronomiques, c'est bien laisser cours à des conceptions erratiques. Ce balancement se retrouve également dans l'histoire antique, entre des Chaldéens qui lisaient tous les évènements du monde sublunaire avec leur connaissance du ciel, avec les cycles de tous les astres, les cycles des années grandes et petites, et les platoniciens[357] ainsi que les juifs talmudistes qui refuseront de se rapporter au ciel afin de comprendre le monde[358]. Mais il se retrouve également au sein de la pensée du Stagirite entre le *De Philosophia* et la théorie du premier moteur, le *De Philosophia* de jeunesse copiant le ciel alors que la théorie du premier moteur le lestera d'un poids inamovible. Pour la conception cyclique de l'univers chaldéenne (dont on se sert pour lire Héraclite depuis Bérose[359]) et pythagoricienne (Anaxagore[360]), Aristote a pris une position ferme qui

---

[357] Comme l'avance Philon d'Alexandrie : « *Ceux dont les pensées sont encore chaldaïques mettent foi dans le ciel ; mais celui qui a émigré d'ici-bas a foi en Dieu. »*

[358] Le Deutéronome avance en effet (4,19, Bible de Jérusalem) : *« Quand tu lèveras les yeux vers le ciel, quand tu verras le soleil, la lune, les étoiles et toute l'armée des cieux, ne va pas te laisser entraîner* [middahta] *à te prosterner devant eux et à le servir, eux que YHWH ton Dieu a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous les cieux ».* La copie des choses du ciel nuit à la notion d'élection du peuple Juif puisque le ciel est partagé par tous les peuples, c'est pourquoi il faudrait détourner son regard du ciel étoilé. Cela permet également de contenir toutes les idéologies qui tentent de plier le monde au cours du ciel, comme le *Timée* de Platon qui demeure le plus grand manifeste idéologique de l'histoire.

[359] Voir le compte rendu du colloque, « The World of Berossos. Proceeding of the 4th International Colloquium on The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions », Hatfield collège, Durham 7-9th july 2010, edited by J. Haubold, G.B. Lanfranchi, R. Rollinger, J. Steel, Verlag, 2013.

[360] Rémi Brague peut nous éclairer qui avance *: « On peut soupçonner que l'idée d'une imitation des corps célestes était présente au moins à l'état inchoatif, dès Hésiode : la structure des Travaux et les Jours et la signification éthique de toute l'œuvre laissent penser que l'astronomie a une influence sur le bon ordre de la vie humaine. Euripide donne les cycles lunaires et solaires comme exemples d'égalité (isotès) et d'absence d'envie (phtonos). »*, *La Sagesse du monde*, p. 159. Nous avons

ne laisse planer aucun doute sur son refus de cette modélisation. Dans cette dernière, le ciel est soumis à une destruction cyclique par une conflagration issue de l'embrasement (palingénésie) du feu divin, avant de se régénérer de nouveau, par la médiation d'un artisan divin. Ce cycle est mesuré par une grande année de 25 760 ans (temps nécessaire afin que les astres reprennent leur place initiale au sein du ciel), temps qui, rapporté au cycle de la Terre de 360 jours, donne 72 ans (71.5) à l'échelle humaine (25 760 : 360 = 72). Cette thèse, qui sera reprise par le pythagoricien Platon[361] et son école, puis par les stoïciens[362], n'est qu'un anthropomorphisme qui tente de valider la doctrine eschatologique de la métempsycose religieuse. Puisque le vivant meurt, alors le ciel devrait mourir. Aristote ne s'en laissera pas du tout conter qui avance, dans son traité pseudo astronomique, que cette théorie de l'éternel retour, pour étrange qu'elle soit[363] n'en affecte pas du tout la continuité temporelle du ciel, confirmant la thèse héraclitéenne, lue par le prisme de Bérose, selon laquelle : *« L'harmonie qui est inapparente l'emporte sur celle qui est apparente[364] »* :

> *« Quant à faire passer le Monde alternativement par des phases de constitution et de dissolution, ce n'est pas autre chose que de le déclarer éternel : c'est comme si on pensait qu'il y a tantôt destruction et tantôt existence d'un homme, et, de nouveau, d'homme en jeune garçon.* […]

---

vu de notre côté, que l'harmonique était appuyé sur l'astronomie chez les pythagoriciens.

361 Platon, *Timée*, 40a-b, trad. idem. Depuis les travaux de F. Cumont & J. Bidez, on a surestimé l'influence chaldéenne sur la pensée tardive de l'Académie, même si un élève chaldéen a bien été identifié dans la liste des élèves. *A contrario*, Koster défendra qu'il n'existe aucune preuve tangible de cette influence (Koster, W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens*. Boston, USA : Brill, 2018.). Il reviendra à Julia Kerschensteiner dans sa thèse *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945, pp. 161, d'apporter les preuves définitives de cette influence, rendant ainsi possible la lecture du mythe des races d'Hésiode avec la tradition iranienne, comme nous l'avons déjà fait dans notre premier tome.

362 Victor Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, § 95, pp. 188-189. Dans cette philosophie la grande année (*magnus annus*) qui commence par le *logos*, qui se substituera bientôt au feu comme principe d'organisation des quatre éléments empédocléens, se termine par une conflagration pour mieux revenir au *logos*. Ainsi le *logos*, chassant le feu divin, se nouera-t-il au temps pour donner la notion de *Destin* rationnel, avant de devenir un *plan divin*, au sein de la philosophie de Hegel, cf. pp. 27, 30, 42, 62, 187.

363 Aristote, *Problèmes*, XVII, trad. P. Louis, tome II, aux Belles Lettres. Cf. l'article d'Alain Petit, « Individu et répétition : Aristote critique de l'éternel retour pythagoricien », *kairos*, 1997, pp. 169-178. Pour une critique du feu pythagoricien comme moteur de l'illimité, Aristote, *Métaphysique*, K, 10, 1067a 1-5.

364 Héraclite, DK B54/M9, op. cité, p. 219.

> *Par conséquent, si la totalité du corps, qui est continu, se dispose et s'ordonne tantôt de telle façon et tantôt de telle autre, et si la constitution du tout forme un Monde et un ciel, on ne saurait dire que c'est le Monde qui naît et périt, mais seulement ses divers arrangements*[365]. »

En somme, les différents arrangements des planètes qui se remettent en phase initiale après un cycle, dans le cadre de la théorie de l'éternel retour, ne peuvent faire émerger la thèse selon laquelle le ciel et le monde cesseraient, dans la mesure où ce n'est que l'arrangement des planètes qui revient à son état initial, quant à l'univers lui-même, il ne peut mourir, il demeure continu, au-delà de cette apparence trompeuse... Le ciel est donc bien continu et ne peut en aucune manière soutenir une eschatologie de la mort, de la fin de l'homme : l'homme meurt, le ciel, lui, n'est pas soumis à cette clôture temporelle, comme l'affirme Marcel Conche. Ce développement d'Aristote ne laissera plus jamais planer de doutes sur le fondement eschatologique, anthropocentrique, idéologique, de cette thèse chaldéenne reprise par les pythagoriciens et les stoïciens avant de servir la pensée chrétienne par le truchement du concept de parousie plus tardif et de revenir de manière surprenante et incongrue dans l'idéologie germanique par l'intermédiaire de la pensée finale de F. Nietzsche. Aristote, au contraire, suit les Ioniens dans leur certitude que le mouvement du ciel est continu et ne pourra s'arrêter, thèse issue de l'observation oculaire d'un mouvement perpétuel[366]. Les physiciens ioniens sont unanimes à ce sujet. Un passage du *Commentaire sur la physique d'Aristote* de Simplicius peut venir confirmer et avérer ce principe premier. Les Ioniens (Anaximandre, Leucippe, Démocrite)[367] :

> « [Et ils] *déclarèrent éternel le mouvement : sans mouvement, en effet, ni engendrement ni corruption ne sont possibles.* »

Il est probable que cette affirmation ait été posée à partir du témoignage de Théophraste à ce sujet, concernant Anaximandre[368] :

> « *Il relie en outre l'engendrement* [...] *à la génération des contraires à travers le mouvement éternel.* »

---

365 Aristote, *Traité du ciel*, I, 280a 12-23, trad. J. Tricot.
366 Théophraste admet dans sa *Métaphysique* que c'est un principe vital (10a 15).
367 Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote*, 1121, 5 ; in G. Colli, *S. G.*, II, p. 191.
368 Théophraste, *De l'opinion des physiciens*, Th. (PHD2), p. 249, lignes 3-4.

On retrouve le même témoignage, du reste, à propos d'Anaximène, l'élève d'Anaximandre[369] :

> *« Anaximène également pose le mouvement comme éternel, et c'est à travers lui que se produit le changement. »*

Notre problématique nous oblige alors à comprendre la configuration de l'univers que ce principe engendre. C'est le concept de continu qui va servir à relier, par le concept, le monde supralunaire et le monde sublunaire, relié par le sensible (l'observation). Pierre Pellegrin, nous donne les compléments d'informations suivants[370] :

> *« Le supralunaire, lieu de la ronde éternelle des corps célestes, ne laisse place ni au hasard ni à l'approximation, alors que, comme on le voit dans le cas des conditions de l'action humaine, le sublunaire contient bien des imperfections : la nécessité s'y dégrade en ce qu'Aristote appelle le hôs epi to poly "en règle générale" du fait que la matière introduit dans les phénomènes sublunaires une part irréductible de contingence. Ce qui n'est pas le cas de la matière qui constitue les corps célestes, qui sont constitués exclusivement d'un cinquième élément, distinct des quatre éléments que l'on retrouve dans la région sublunaire, dont la propriété essentielle est d'être animé d'un mouvement circulaire. »*

À ces deux régions du ciel, la théorie aristotélicienne attribue une temporalité propre. À notre région, la génération et la corruption, à nous la contingence, les changements, les inexactitudes, le hasard, l'impossible stabilité continue qui demeure du registre de la région supralunaire. Ceci est encore confirmé par un passage de son traité *Parties des animaux*[371] :

> *« Parmi les substances qui sont par nature, les unes existent inengendrées et incorruptibles durant toute l'éternité, alors que les autres participent de la génération et de la corruption. »*

Ce premier point étant confirmé, comprenons bien que si l'avenir se retrouve partout, il convient que la motricité soit transmise et que cette transmission se fasse par un genre quelconque de contact du haut vers le

---

[369] Théophraste, *De l'opinion des physiciens*, Th. (PHD6), p. 255, lignes 9-11.
[370] Michel Crubellier & Pierre Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002, p. 243.
[371] Aristote, *Partie des animaux*, I, 5, 644b 22, trad. J.-M. Le Blond, G.F., 1995.

bas[372]. En effet, s'il existe deux régions dans le ciel aristotélicien, il est obvie qu'elles restent en contact par quelque moyen. Rémi Brague le confirme, au niveau astronomique d'abord, en avançant que[373] :

> *« La continuité du mouvement de la sphère cosmique produit celle des autres sphères subordonnées grâce à une continuité, celle des sphères entre elles : chacune touche sans intervalle celle qui y est logée – ce qu'Aristote exprime au moyen du concept de continuité. »*

La Terre est mue par les autres planètes, selon un mouvement antérieur au mouvement second qu'est celui de la Lune, de telle manière que le mouvement de la région supralunaire restera, dans tous les cas, la condition *a priori* du mouvement de la région sublunaire[374]. La résolution de la question théologique, dans le registre des causes finales, d'un éventuel premier moteur est donc bien à rechercher dans la région supralunaire[375]. En revanche, dans le registre des causes efficientes, qui nous intéressent ici, on peut déduire, par une analogie strictement formelle, que les mouvements séparés et distincts des éléments de la région sublunaire seront eux aussi entre-mus, comme sont entre-mus les mouvements des astres de la région supralunaire, afin de se transmettre l'avenir[376]. Ce qui nous vaudra la fameuse thèse posée en *Physique*, thèse selon laquelle le mouvement du monde physique sublunaire provient des autres mobiles déjà mus : (Tout mû est nécessairement mû par quelque chose). En résumé, tout ce qui est mû est mû simultanément dans la région sublunaire, comme dans la région supralunaire[377] :

> *« Ensuite, il n'est pas nécessaire pour ce qui n'est pas mû par quelque chose de cesser d'être mû du fait que quelque chose d'autre est au repos, mais si quelque chose est au repos du fait que quelque chose d'autre a cessé d'être mû, il est nécessaire que cette chose-là soit mue par quelque chose. »*

---

[372] *Météorologiques*, 339 a 22-24 : *« Or le monde est nécessairement continu avec les translations d'en haut, de sorte que toute sa puissance est gouvernée depuis là-haut ; en effet, ce dont toute chose tire le principe de son mouvement, c'est cela qu'il faut considérer comme cause première. »*, trad. Jocelyn Groisard.
[373] Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, opus cité, p. 340.
[374] Aristote, *Les Météorologiques*, I, 2, 339a 21 sq., 3, 341a 2 sq., trad. J. Tricot.
[375] Cf. Aristote, *Physique*, VIII, 9-10.
[376] Eudoxe qui avait rapproché son école de l'Académie distinguait vingt-six sphères entremues dans le ciel, Callippe de Cyzique, un de ses élèves, 33 et Aristote passera de 47 à 55, sans compter la sphère des fixes. Jaeger, *Arist…*, p. 356.
[377] Aristote*, Physique*, VII, 1, 242a 35-38, trad. Pierre Pellegrin, p. 356.

Le mouvement physique est bien quantitativement inséré dans une cause efficiente de type structural, cause formelle qui n'appartient pas de façon *sui generis* à l'ordre sublunaire. De plus, de même que, au sein du monde supralunaire, ce ne sont pas les astres qui tournent sur eux-mêmes, mais que leurs propriétés formelles viennent du cercle sur lequel ces dits astres sont inscrits[378], de la même manière, et par analogie, Aristote va poser les objets physiques sur des mouvements non circulaires, un substrat premier *hupokeimenon* (ὑποκείμενον)[379]. Si les astres ne sont pas éternels mais que le mouvement de leurs orbes l'est, les rendant a *posteriori* éternels, les substances physiques, engagées qu'elles seront dans un mouvement linéaire, elles, seront périssables. L'*hupokeimenon*, en tant que mouvement linéaire, rend possible le temps sublunaire ceci et là, qui devient, *de facto* ou immédiatement autre, puisque tout mouvement linéaire tend vers son contraire, le substrat est donc principe du changement, la possibilité du mobile en tant que mobile présent ou donné par la sensation[380]. Si nous avons désormais un substrat pour le temps du ciel et un autre pour le temps humain, il nous en faut encore un autre pour rendre compte du mouvement du temps humain puisqu'il existe trois temps, le temps du ciel, le temps physique et le temps des

---

[378] *« Puis donc que nous ne pouvons pas raisonnablement supposer que ciel et astre soient l'un et l'autre en mouvement, ni que l'astre seul se meuve, il reste que ce sont les cercles qui sont en mouvement et que les astres sont immobiles et transportés sur les cercles auxquels ils sont fixés »,* Aristote, *Du ciel,* II, 8, 289b, 33-34. Selon W. Jaeger (op. cité, pp. 490-491), cette modélisation aristotélicienne des *orbes* des planètes provient de la théorie d'Eudoxe. En effet, selon Simplicius : *« Callippe de Cyzique, après avoir étudié avec l'ami d'Eudoxe, Polémarque, vient à Athènes après le second et passa son temps avec Aristote à corriger et à compléter les découvertes d'Eudoxe. »*

[379] Jaeger ne saute pas le pas, comme nous le faisons, en faisant du *substratum* une application au monde sublunaire de la conception du mouvement des orbites des planètes du monde supralunaire, bien qu'il n'en soit pas loin. (opus cité, p. 397 et 398). Je pense que la conception des orbites des planètes est la solution trouvée avec Callippe d'un problème qui touche la division entre mouvement et éternité. Inscrire des astres sur des orbes est une thèse véritablement géniale trouvée par ces deux astronomes, lorsque le feu a été chassé du ciel comme attracteur des planètes et avec lui la notion d'éther (*Météorologiques*, 339b 21-23). C'est si génial qu'on aurait tort de ne pas rapprocher le *substratum* du vivant qui l'a produit.

[380] Depuis l'analyse de Trendelenburg (E. Berti, 1991, pp. 53-72, p. 62) cette notion aristotélicienne de substrat est devenue la proie de l'analyse catégorielle, figeant cette dernière dans une confusion entre *locus* et *situ*. Le substrat est principe formel du mouvement, ce qui rend possible sa motricité et non ce qui le fige dans son lieu « propre » ici et maintenant, même si le mobile finira par atteindre son lieu propre, mais seulement au terme de son mouvement et non en son début. C'est la confusion déjà notée entre *ousia* et *parousia* chez Heidegger.

vivants. Il nous faut alors un équivalent des orbes des planètes et du *substratum* des mobiles du temps physique afin d'envisager le temps des êtres animés, ce sera quelque chose en rapport avec le mouvement entéléchique, une continuité sur laquelle est appuyé le temps des vivants des animaux aux hommes. Il y a bien un *substratum* pour ces trois temps que sont le temps du ciel, le temps physique et le temps biologique car toute substance est appuyée sur ce dernier, comme ceci est confirmé dans ce passage de la *Physique*[381] :

> *« Mais comme advenir est dit en plusieurs sens, et que d'un côté, certaines choses ne sont pas dites advenir mais devenir ceci, et que d'un autre côté seules les substances adviennent absolument, concernant les autres choses il est manifeste qu'il est nécessaire que quelque chose soit sous-jacent, à savoir ce qui devient* […] *; mais que les substances aussi et tous les autres étants qui sont absolument adviennent à partir d'un substrat, cela deviendra manifeste à l'examen. Toujours, en effet, il y a quelque chose qui est sous-jacent d'où la chose advient, par exemple les plantes et les animaux adviennent à partir de la semence. Mais en général les choses adviennent absolument, les unes par changement de forme, par exemple une statue, d'autres par addition, par exemple les choses qui croissent, d'autres par soustraction, par exemple l'Hermès à partir de la pierre, d'autre par composition, par exemple une maison, d'autres par altération, par exemple les choses qui changent du point de vue de la matière. Et toutes les choses qui adviennent de cette manière, il est manifeste qu'elles adviennent à partir de substrats. »*

La conception aristotélicienne de l'entéléchie ne provient nullement de la biologie[382] puisqu'on la retrouve en physique et en cosmologie, mais il faudra au Stagirite montrer qu'il existe bien un tel mouvement de puissance chez les vivants, des animaux aux plantes. À rebours, il faudra ensuite replacer les nouvelles découvertes biologiques au sujet de ce mouvement dans les autres domaines pour éclairer de manière majorante les mouvements qui y sont aussi déjà modélisés. Tout cela étant rendu

---

[381] Aristote, *Physique*, I, 7, 190a 31-190b 10, trad. P. Pellegrin, pp. 103-104.

[382] Jaeger, pp. 398-399 : *« On a toujours supposé que cette dernière signification de l'entéléchie était la signification originelle, et que ce concept en avait été développé tout d'abord à propos des organismes vivants* […]. *L'entéléchie a une signification logique et ontologique, et, par conséquent non biologique ».* Jaeger oublie, ce nous semble, le mouvement retour de l'analogie, du biologique vers le physique et vers le biologique ainsi que vers le cosmologique. Si l'entéléchie n'est originellement pas tirée du biologique, c'est bien le biologique qui va être le terrain de sa mise à l'épreuve, de sa falsification dirait-on aujourd'hui de manière épistémologique.

possible par une continuité qui va de la cosmologie à la physique et de la physique aux vivants en passant par les plantes, continuité naturelle sur laquelle Aristote insiste encore dans son *Histoire des animaux*[383] :

> *« Ainsi la nature passe petit à petit des êtres inanimés aux êtres doués de vie, si bien que la continuité empêche d'apercevoir la frontière qui les sépare […]. En effet, après le genre des êtres inanimés se trouve d'abord celui des végétaux. »*

Ayant retracé la continuité du ciel à l'homme, continuité faite de sauts qualitatifs divers apparents que nous préciserons, il reste à éprouver l'assertion de W. Jaeger qui est la suivante : la logique précède-t-elle la recherche naturelle, la biologie ? Peut-on admettre la proposition selon laquelle : *« L'entéléchie a une signification logique et ontologique, et, par conséquent non biologique. »* ?

Dans les *Parties des animaux,* au livre I, Aristote précise la méthode (*méthodos*) qui doit être utilisée en *Physique,* au sens ionien du terme[384]. Il doit exister, avant tout, une science de cet objet distinguable d'une culture (*paidéia*) sur cet objet (639a 3-4). Pour cela, il convient de poser des notions (*horos*) ou des règles méthodiques dans l'exercice des démonstrations de cette activité (639a 13-14). Or, les démonstrations au sein des sciences de la nature, ne sont pas les mêmes que celles en usage dans les sciences théorétiques (640a 2-3) :

> *« Alors en effet que dans les unes c'est ce qui est qui est le principe, dans l'autre, c'est qui vient à l'être. »*

La physique ne prend en charge que l'être en devenir, comme ceci est précisé ensuite : *« la manière dont chaque chose vient à l'être plutôt que la manière dont elle est*[385]*. »* (12). Il faut également accepter la réciproque qui vient plus loin dans le texte en (641b 12) : *« Autre chose : les objets abstraits ne peuvent concerner la science naturelle,*

---

[383] *Histoire des animaux*, VIII, 588b 3-8, trad. Pierre Louis.

[384] Aristote, *Parties des animaux, livre I*, trad. J.-M. Le Blond, G.F. 1995, Aubier, 1945.

[385] C'est la *Physique* d'Aristote qui donne l'illusion d'un oubli de l'être puisque la physique ne s'occupe que des mobiles en mouvement et en changement. Heidegger voulait faire sa thèse sur Aristote mais au lieu de ce travail fondamental, c'est l'ouvrage inachevé *Sein und Zeit* qui sera proposé à l'institution (il manque en effet, la troisième partie). Sa lecture d'Aristote est précise lorsque ce dernier parle du *Traité du temps* de la *Physique,* mais pour le reste de l'œuvre, on ne trouve guère de références, il occulte, en outre, magnifiquement toute la biologie d'Aristote soit 1/3 de l'œuvre du Stagirite… Cf. Rémi Brague, *Aristote…*, p. 55.

puisque la nature fait tout en vue d'une fin. » Si la science de la nature ne s'occupe que de l'être en devenir, les êtres abstraits et séparés, analysés par la science théorétique, ne sont pas pris en charge par cette même physique. Ceci est confirmé, en outre, en *Métaphysique*, au sujet de la sphère géométrique d'airain, Aristote avance que même réalisée par l'art, par le biais du matériau qu'est l'airain, la sphère, qui est un être séparé, continue à ne pas pâtir du devenir[386] :

> *« Il est donc manifeste que la forme non plus, ou quelque soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il n'y a pas génération… »*

Si donc les formes ne sont pas dans le devenir, elles se retrouvent dans le devenir sublunaire, sans pâtir de la génération et de la corruption. C'est la raison pour laquelle le *substratum* a pu être affublé d'une forme qui sera une ligne qui va de gauche à droite afin de rendre compte du mouvement physique. Dans la mesure où le sensible est toujours accompagné de forme, alors faire la recension de tous les sensibles ce serait faire la recension de toutes les formes. Afin de mener à bien cette enquête physico-logique, il conviendrait alors de *« recueillir les faits »* (14). Il ne s'agira donc pas d'imposer une conception *formelle* sur la réalité, mais d'épouser les réalités sensibles afin de se procurer un champ de covariation des phénomènes naturels, champ de covariation qui, comme le cristal brisé, séparera et distinguera des formes naturelles (19). Pourquoi alors introduire une cause finale alors que la combinatoire des formes pourrait nous donner les possibles formels ? Parce que la cause finale, qui est principe de la nature, procure la continuité naturelle et, en cela, elle n'est pas réductible à la cause matérielle, comme le soutiendra Empédocle (640b)[387] : *« Il faut donc parler de sa configuration. C'est-à-dire de ce qu'est la forme. »* La cause matérielle n'aborde les phénomènes physiques que sous l'angle des matériaux, alors que la cause formelle rend compte des configurations, des formes (εἶδος, *eidos*). On comprendra alors que la forme dans le domaine physique ne pourra être identique à la forme dans le domaine

[386] *Métaph.*, Z, 8, 1033b 5-7.
[387] *Métaph.*, A, 3 985a 22.

théorétique. La forme en physique est soumise au devenir à cause de la *stérésis* et on la dégagera à partir d'hypothèses alors que la forme dans le domaine théorétique est soumise à des principes ou postulats qui ne sont pas soumis à la temporalité et qui ne se comprennent pas à partir d'hypothèses, comme cela est posé dans ses *Seconds Analytiques*. En conséquence de quoi, les syllogismes ne pourront nullement être utilisés au sein de l'enquête physique, comme l'avait fait remarquer Jonathan Barnes[388]. Il n'en demeure pas moins que la cause finale est première génériquement et naturellement puisque sinon on ne saurait où chercher une substance ! On rentrerait dans l'aléatoire logique et le hasard événementiel, occultant la constance des appariements visuels et reproduisant les mauvaises tragédies, citons en 639b 11-14 :

> *« De plus, en tout devenir naturel nous observons plusieurs causes, la cause en vue de laquelle et la cause à partir de laquelle se fait le changement ; il faut donc déterminer, sur ce point aussi, laquelle se trouve être première et laquelle est seconde. Il semble que la première cause soit celle que nous appelons "en vue de quoi"* [...]. *»*

La cause qui rend compte du « en vue de quoi » est la cause finale, Aristote utilise le terme *télos* en 639b 27, afin de la qualifier. Pour l'heure on peut donc la qualifier de cause « de ce qui tend vers un but ». Ce but est-il naturel ou fait-il partie de la méthodologie qui ne peut exercer son office qu'en posant qu'il existe des fins, c'est-à-dire des liens possibles entre substances ? En clair, sont-ce les formes dans la matière qui obligent à relier les substances naturelles ou bien ces formes sont-elles projetées par les substances pour les relier ? Comme le dit Aristote dans son *Génération et Corruption*[389], ce ne sont pas nos yeux qui poussent les feuilles à devenir plus grandes ou à passer du vert vers le marron. De la même manière, ce ne sont pas nos yeux qui perçoivent une alternance entre jour et nuit, une alternance entre veille et sommeil, scandant un temps humain (rythme circadien). Il doit donc bien exister des formes au sein même de la nature que l'analyse formelle peut retrouver même si ces dernières seront toujours corrompues et

[388] Barnes Jonathan, « Aristotle's Theory of Demonstration », *Phronésis*, vol. 14, n° 2, 1969, pp. 123-152.

[389] Cf. notre tome I, p. 217.

imparfaites. Maintenant, si l'on séparait des êtres naturels en dotés « de vie » ou « non dotés de vie », les sciences naturelles ne seraient pas identiques car on laisserait de côté la question de l'âme. De sorte qu'Aristote avance (641a 24-27) :

> « [...] *le naturaliste doit connaître ce qu'est l'âme ou cette partie spéciale de l'âme, et tout ce qui accompagne son essence, d'autant plus que nature se dit en deux sens : la matière et la substance. C'est cette dernière qui joue le rôle de moteur de fin.* »

Si Aristote sépare la cause matérielle de la cause finale, c'est pour mieux sauver l'âme puisque l'âme est principe moteur et de fin, principe non réductible à la matière qui n'est que le réceptacle que du changement (μεταβολή : *métabolè*). C'est cette tentative de sauvetage de l'âme, qui va plus tard être le fondement de la distinction, comme nous le verrons, entre objets physiques qui possèdent une âme et les objets physiques qui en sont dépourvus, ce que l'on nomme désormais respectivement la biologie et la physique. Si donc l'on réduit l'homme au temps proposé dans la *Physique* d'Aristote, on réduit ce dernier à un inanimé, à un objet, à une chose. On comprend donc que son traité de *Physique* ne fait mention que d'une partie de la physique, celle qui a en charge les êtres sans âmes. Mais au début de son enquête sur la physique, cette distinction n'est pas encore opérée, ces deux genres d'objets sont encore sous une même science qu'est la physique[390]. Ceci est encore plus manifeste en *Métaphysique* lorsqu'est donnée la définition de la substance, selon la tradition, dont il est fait mention ici. Au lieu de s'arrêter aux substances que sont les êtres dotés d'une âme et les êtres qui en sont dépourvus, le Stagirite donne alors l'extension de ce qui est entendu par substance à son époque et par là même, l'extension de ce qu'était la *Physique*[391] :

---

[390] Jacques Brunschwig avance : « *Simplicius avait déjà remarqué (Phys. 801) que le terme kinésis est utilisé dans la Physique en deux sens différents : un sens large dans lequel le mot équivaut à celui de métabolè et recouvre quatre espèces de changements* [...] *et un sens plus étroit dans lequel kinésis n'équivaut plus à métabolè (qui reste générique) et désigne seulement les trois espèces de changements non substantiels à l'exclusion donc de la génération et de la corruption.* », « Qu'est-ce que la Physique d'Aristote ? », in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Opus cité, pp. 10-40, pp. 32-33.

[391] *Métaph*., Z, 2, 1028b 8-12.

> *« Aussi appelons-nous d'ordinaire des substances, non seulement les animaux, les plantes et leurs parties, mais encore les corps naturels, tels que le Feu, l'Eau, la Terre, et chacun des autres éléments de ce genre, en y ajoutant toutes les choses qui sont ou des parties de ces éléments, ou composées de ces éléments, soit de parties, soit de la totalité des éléments, par exemple l'Univers physique et ses parties, je veux dire les astres, la Lune et le Soleil. »*

L'extension de la notion de substance va donc des plantes aux animaux, jusqu'à l'univers physique que sont les astres ; l'univers fait également partie de la physique, comme ceci est mentionné de manière explicite ici. Mais ce n'est pas tout… On apprend au livre delta qu'il convient de ranger également parmi les substances, les êtres séparés que sont les nombres mais aussi, ce qui est conforme à l'esprit grec : les êtres divins[392] :

> *« Substance se dit des corps simples, tels que la Terre, le Feu, l'Eau et toutes choses analogues ; en général, des corps et de leurs composés, tant les animaux que les êtres divins ; et enfin des parties de ces corps. »*

Au regard de la notion de *phusis* qui précède le Stagirite, les dieux, les astres, les hommes, les animaux, les plantes, les éléments, les nombres, sont autant de substances naturelles. Nous savons déjà que les parties des corps, les éléments, sont procurés par la cause matérielle. On doit admettre également qu'en séparant la méthode en physique et la méthode utilisée en mathématique (science théorétique), que sont exclus de la physique : les figures et les nombres qui ne sont pas dans le temps, dans le devenir. C'est ensuite la notion d'âme, qui vient d'être introduite, qui va nous permettre de classer ces substances. Afin de poser sa cause finale, le Stagirite a besoin de la notion d'âme. C'est l'âme, ou une partie de celle-ci, qui est « cause de la fin », qui joue « le rôle moteur », c'est donc elle qui devra supporter la cause finale, c'est elle qui devra supporter le devenir naturel. Mais une partie de l'âme devra également rendre compte des objets abstraits de la science théorétique, objets qui ne sont pas dans le devenir. Ce n'est donc qu'une partie de l'âme dont traitera la science naturelle. Lorsque cette partie

---

392 *Métaph.*, Δ, 8, 1017b 10-12.

spéciale de l'âme, qui doit rendre compte de la cause finale, du devenir, est formellement envisagée, il revient au mouvement d'en être le lieu d'explication. Si l'âme qui rend compte des objets séparés de la science théorétique analyse la forme non engagée dans le devenir, la science naturelle analyse la forme engagée dans le devenir, c'est-à-dire le mouvement. Ceci est, du reste confirmé en *Métaphysique*[393] :

> *« Ainsi donc, dans les êtres immobiles, on ne saurait admettre l'existence, ni du principe du mouvement ni d'un Bien en soi. Telle est aussi la raison pour laquelle les mathématiques ne démontrent rien par cette sorte de cause, qu'elles ne démontrent pas davantage par le mieux ou par le pire et même aucun mathématicien ne fait allusion à rien de pareil. »*

Voilà donc définitivement exclus de la physique aristotélicienne les objets de la mathématique que sont les nombres et les figures dans la mesure où ces substances sont immobiles et qu'ils n'ont pas et n'auront jamais la capacité (puissance) d'un tel mouvement. Il y a donc désormais deux types de formes et *a fortiori* deux genres de substances : la forme non mue qui rend compte des êtres séparés que sont les nombres et les figures et la forme mue, le mouvement qui doit faire état des êtres en mouvement. La cause formelle est alors strictement consignée dans la science théorétique. Lorsque cette dernière est engagée en physique, elle devient nécessairement finale de manière conditionnelle. En physique, la cause formelle est toujours finale car les objets sont toujours envisagés comme étant en mouvement. Aristote dégage alors deux types de mouvements : le principe de la croissance ou *génésis* et le principe du transport (*kinésis*) (641b 5-10). Disons simplement ici que la *génésis* rend compte des mouvements de l'être en devenir en son lieu propre, changements soumis à la génération et la corruption, alors que la *kinésis* envisage le mouvement de l'être en devenir dans la sphère dans laquelle il a la capacité de se mouvoir (mouvement local)[394]. L'analyse de la *génésis* rendra plus particulièrement compte des êtres animés dotés d'une âme et l'analyse du transport se fera plus efficace lorsqu'il s'agira

---

[393] *Métaph.*, B, 2, 996a22-24.

[394] Cf. *Physique*, II, 1, 192b 14 ; V, 1, 225b 7, 260a 27, *Du ciel*, IV, 3, 310a 23 ; *Métaphysique*, K, 12, 1068a 10.

d'étudier les êtres inanimés qui seront appelés « mobiles » dans sa *Physique*[395]. Mais avant de diviser le mouvement retenons la définition générique qu'il en donne en 641b 23-26 :

> *« Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement, s'il n'y a pas d'obstacle. Par suite, il est évident qu'il existe un principe de ce genre, ce que précisément nous appelons nature. »*

Selon le Stagirite, rentre dans le cadre de la nature tout ce qui tend vers un terme (*télos*). Il n'est pas précisé ici si le mouvement connaît le terme vers lequel il se dirige (cause finale interne) ou bien si l'atteinte de ce terme est le fait d'une nécessité qui lui est extérieure (cause finale externe). Méthodologiquement, cependant, la recherche de la cause formelle est déclenchée à chaque fois où se manifeste un terme. C'est le terme du mouvement qui permet de qualifier ce mouvement ; ainsi en va-t-il de la semence et de l'être ; s'il l'on ne pouvait observer des êtres permanents, on n'en rechercherait pas les origines. Afin d'appuyer son raisonnement Aristote, en effet, se sert d'un exemple prototypique de mouvement selon la *génésis*. Le terme du mouvement de la semence est l'être et la semence elle-même est devenir. Ce qui est dit de la manière suivante : *« Ajoutons que la semence est en puissance – et nous connaissons le rapport de puissance à entéléchie »*. Une fois posé le terme, la fin, il ne reste plus qu'à faire le chemin à rebours pour déterminer la nécessité, les conditions nécessaires afin que le mouvement arrive à son terme. Ceci est expliqué également en prenant comme exemple la respiration[396] :

> *« Il faut donc procéder de la façon suivante : pour la respiration, par exemple, montrer, d'une part qu'elle est en vue d'une telle fin, et d'autre part, qu'à l'atteinte de cette fin tels moyens sont nécessaires. »*

Seulement, une fois la cause finale entendue, le mouvement retour dont le champ est la nécessité (*anankè*) est-il entièrement à étudier sous l'angle de la cause matérielle ? Selon Empédocle, c'est le cas, selon

---

[395] Cf. Ackrill J, « Aristotle's distinction between Energeia and kinesis », in *New Essays on Platon and Aristotle*, R. Bambrough ed., New-york, Humanities press, 1965, pp. 121-141.

[396] Toujours le même développement en *Physique*. 641b.

Aristote, il convient d'ajouter un autre conditionnement : c'est la notion d'obstacle[397] :

> « *La nécessité signifie donc tantôt que, la fin étant telle, l'existence de certaines conditions est requise, tantôt que les choses sont ainsi et que telle est leur nature.* »

En somme, si la cause matérielle maintient la *génésis* dans son genre, c'est-à-dire que le germe de taureau ne donne pas une vache, un germe de taureau ne donnera un taureau que sous certaines conditions qui devront être réunies afin que ce germe donne bien un taureau (par exemple la chaleur). C'est une nécessité conditionnelle, le « à condition que ». Posons enfin cette première synthèse des mouvements abordés :

La *kinésis* (le mouvement) rend compte de tous les transports :
- *Phora* : le transport linéaire du mouvement local des substances sublunaires. Le *substratum* rend possible ce transport en le laissant s'écouler sur lui-même.
-*Auxèsis/phistis* (augmentation, diminution) selon la quantité au sein d'une substance.
- *Alloiösis* (l'altération qualitative[398]) de la substance qui provient soit de la sensation, soit de la *phantasia*.
- *Metabolè* (le changement se fait selon la génération (accroissement, *génésis*) et la corruption (décroissement, *phtora*) en lien avec la matière.

Le mouvement local est toujours premier, il anime le reste des substances de la nature. Il est premier puisque la génération ne peut être première ; un long hiver pourrait par exemple empêcher toutes les semences de pousser durant toute une année rendant impossible la nutrition des vivants et leur reproduction. La *phora* ne peut donc être première contrairement à ce que les religieux dogmatiques soutiennent le plus souvent et que la théorie du grand hiver aristotélicien, exposée dans ses *Météorologiques*[399], réfute assez facilement. Le temps humain est en troisième position selon le devenir, il y a d'abord l'avenir (*to mellon*)

[397] *Parties des animaux*, 642a 32-34, trad. J-M. Le Blond.
[398] *De la longévité et de la brièveté de la vie*, 465b 25-30, trad. J. Tricot.
[399] *Météorologiques*, I, chap. 14, 352a 20-35.

supralunaire, puis le devenir (*to estai*) sublunaire et enfin l'advenir (*gigomai*) des vivants dont l'humain. La dimension expérimentale ne fait aucun doute à lire les traités biologiques. Cependant, un passage de la *Métaphysique*, viendra jeter le trouble[400] :

> *« D'un autre côté, enfin, en ce qui concerne la génération des êtres, les actions et tout changement quel qu'il soit, nous croyons en avoir la science lorsque nous connaissons le principe du mouvement, principe qui est différent de la fin, et même opposé. »*

Cette réflexion nous oblige à revenir en arrière et à reprendre la définition de la nature donnée précédemment : *« Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement* […] *»*. La cause finale s'est incorporée dans la forme, de telle sorte que le principe du mouvement n'est plus à rechercher en son terme mais dans son opposition à cette fin. Ce qui nous amène à répondre à la proposition de W. Jaeger. L'entéléchie comme forme, pour l'instant, indéterminée, est-elle d'abord formelle, c'est-à-dire issue d'un domaine en excentration avec le domaine biologique ? Si oui en quoi l'expérimentation nous permettra-t-elle de mieux définir cette forme ? À quoi bon étudier les animaux et les plantes si nous savons déjà que les formes à découvrir seront des formes existant déjà en géométrie ? C'est tout l'intérêt du concept d'entéléchie que de montrer que si les formes possibles de la géométrie sont produites à partir du possible absolu, du possible logique (*dunaton*), les formes de la biologie, toujours accompagnées de matière, sont le produit de la *dunamis*, qui, au sein du monde sublunaire, choisit toujours le chemin le meilleur[401], comme cela est bien confirmé par ce passage de son *Marche des animaux*[402] :

---

[400] *Métaph*., B, 2, 996b 22-24.

[401] Le chemin de l'entéléchie ne serait pas le chemin de la perfection en acte mais celui du plus simple relativement à la complexité combinatoire, du plus court relativement au temps du ciel, du plus intelligent (relativement aux autres animaux ou aux autres humains), en somme du plus « génial » pour le dire à la manière de Goethe. Goethe avançait déjà (in Johann Peter Eckermann, *Conversations avec Goethe* (*Gespräche mit Goethe in den letzen Jahren seines Lebens*), trad. Délerot, vol. 2 chez Charpentier, librairie éd, Paris, p. 8) : *« Chaque entéléchie, en effet, est une partie d'éternité, et le peu d'années qu'elle reste unie au corps terrestre ne la fait pas vieillir. Si cette entéléchie est d'une espèce inférieure, son empire, tant qu'elle est obscurcie par le corps, sera restreint ; c'est alors le corps qui gouverne, et quand celui-ci vieillit, elle ne peut le soutenir ni l'empêcher de déchoir. Mais si*

> *« L'un de ces principes est que la nature ne fait rien en vain, mais réalise toujours le meilleur parmi les possibles qui correspondent à l'essence de chaque animal. Aussi quand une chose est meilleure de cette façon, elle l'est aussi conformément à la nature. »*

Le mouvement entéléchique naturel ne rend pas compte de l'intelligence « organisatrice » du *noûs* (*noûs kubernetes*) d'Anaxagore (*dunaton*) ou de l'« harmonie » pythagorico-platonicienne mais épouse l'économie du monde du vivant car seuls les mouvements des vivants (*kinésie*) peuvent accomplir le meilleur, le parfait, le déictiquement déjà là quelque part qu'il convient de chercher. Le vivant choisirait toujours le chemin le plus court, ce qui rapproche déjà ce type de mouvement de la droite géométrique selon la définition usuelle reprise par Kant : *« entre deux points, la distance la plus courte est une droite*[403] *».* En quoi ce chemin serait-il le plus court ? En temps ? En espace ? En énergie ? En grandeur de mouvement qui n'est le produit que de la mesure ? Mais la mesure de quoi ? De l'espace, du temps, de l'énergie ? Aristote se contente au début de son *De Anima* de nous dire que l'âme : *« se présente comme la droite »* et ne peut être une tangente à une quelconque notion de sphère ou de cercle qu'il rejette de son modèle[404]. Ce principe d'économie biologique inséré au sein même de la nature, accuse (au sens des catégories, *kategorein*) la forme de formalisme c'est-à-dire d'excès de forme, ce qui sera notre réponse à la proposition de W. Jaeger. C'est la matière qui va déformer la forme pour la modeler en une autre forme

---

l'entéléchie est puissante, comme c'est le cas chez tous les génies, alors non seulement elle animera et pénétrera le corps, mais encore, vu la supériorité de l'esprit, elle fera prévaloir sans cesse son droit à une éternelle jeunesse. Ainsi nous verrons chez les hommes extraordinaires, même durant la vieillesse, renaître des époques d'une productivité singulière. Il semble alors que toujours à nouveau que toujours un rajeunissement temporaire se fasse en eux, et c'est là ce que j'appelle un retour à la puberté ». Denise Blondeau définira même le *Faust* comme « l'homme-entéléchie ».

[402] *Marche des Animaux*, I, 2, trad. Pierre Louis.

[403] Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, V, III, 38 : *« Un principe quelconque de la géométrie n'est pas davantage analytique. Que la ligne droite soit entre deux points la plus courte, c'est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne contient rien qui se rapporte à la quantité, mais seulement à la qualité. »*, *Œuvres philosophiques I*, A. trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 770.

[404] *De Anima*, 403a 13. Dans ce passage Aristote pense le rapport corps et âme grâce à la notion de tangente, on comprend alors que l'âme est comparée à la sphère d'airain et que les mouvements du corps sont comparés à la droite qui devient alors une tangente en se rapprochant de ladite sphère.

particulière, toujours identique à la forme théorique initiale, mais adaptée à une espèce particulière de la « chose » qui n'est pas encore un objet de perception. Le mouvement entéléchique que nous avons opposé au mouvement dialectique à la fin de la première partie nous a donné une définition négative qui servira de forme à suivre. Nous avons vu que ce mouvement ne pouvait être un mouvement circulaire, mouvement qui appartient aux orbes des planètes. Si le mouvement entéléchique tend de A vers B, il devra donc tendre de A vers Non-A qui est sa négation et donc la possibilité de sa fin propre comme changement absolu. Le mouvement entéléchique ne serait pas entraîné dans son contraire que par la corruption de l'espace/temps, que par la contingence, mais bien aussi et, plus fondamentalement, par son « programme interne » qui devrait le faire disparaître en tant que mouvement de l'altérité, mouvement de A vers B. A vers B signifiant que A ne sera plus A, qu'il disparaîtra. Essayons donc de suivre le Stagirite dans son enquête sur l'isolation d'un mouvement que nous nommons entéléchique.

Nous avons admis qu'il existait un substrat pour chaque mouvement :

- Le mouvement circulaire du substrat supralunaire (*kuklophoria*) : orbes des planètes.
- Le mouvement linéaire (*phora*) des mobiles sublunaires de la physique : le *substratum* au sens usuel du terme.
- Nous devons donc chercher le substrat pour les êtres animés. Pour arriver à pareille fin il nous faudrait un troisième genre de mouvement qui n'existe pas dans l'interprétation classique. En effet, nous n'avons plus de genre logique de mouvement puisque le mouvement A→A (mouvement du même) et A→B (mouvement de l'autre) sont les deux seuls mouvements possibles et qu'ils sont déjà utilisés, l'un pour rendre compte du ciel et l'autre afin d'envisager des substances physiques sublunaires et donc le changement. Nous sommes alors obligés de passer du tout à la partie, du genre à l'espèce, il n'y a pas d'autres possibles.

A →A : mouvement circulaire parfait.

A →a : mouvement en spirale de perfectionnement dit « dialectique ».

A→B : mouvement linéaire parfait rectiligne (parfaitement rectiligne).
A→b : mouvement non linéaire en perfectionnement rectiligne dit « entélechique ».

Si donc nous devons bien accepter que la logique précède le biologique ce sera au biologique de rendre compte de la tension du transport A→b puisque b est devenu espèce, c'est-à-dire genre-ceci dans un corps situé là, dans un monde particulier.

II-2) L'enquête naturelle sur le devenir sublunaire et l'advenir des vivants

L'étude biologique des animaux (éthologie) n'est pas de l'ordre encyclopédique, le Stagirite, par cette enquête, tentera de découvrir le principe qui gouverne le devenir dans le monde sublunaire, la génération des animaux, avant d'étudier une génération plus particulière et plus complète, celle de l'homme. En politique, la méthode sera la même puisqu'il s'agira de réunir toutes les constitutions connues avant d'engager des réflexions sur les principes politiques. Ce programme de recherche du devenir, au sein du monde sublunaire, sera posé dans son traité *Parties des animaux*[405]. Si ce programme ne possède pas les attributs d'une démarche véritablement expérimentale (on ne retrouvera pas l'équivalent astronomique de l'analemme dans la mesure où la dissection n'était pas systématiquement utilisée[406]), il faut admettre que l'on doive faire fi d'un tel appareillage outillé[407], pour mieux « sauver les phénomènes », pour mieux sauver le devenir (cause efficace)[408]. Nous aimerions vraiment souligner que seuls les animaux peuvent procurer à la

[405] Selon Marwan Rashed (« Agrégat de parties ou vinculum substantiale ? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du corpus aristotélicien »), Aristote aurait voulu placer ce traité en introduction de l'ensemble du corpus zoologique. On retrouve, du reste, la recherche d'une cause finale, dès le chapitre II, de ce même ouvrage, in A. Laks & M. Rashed éd., op. cité, pp. 185-202, p. 190 & note 16.

[406] La dissection proviendrait d'Anaxagore, elle est connue par d'Hérodote (IV, 58 : *« [...] en ouvrant les animaux, on peut juger qu'il en est bien ainsi »*. Le premier traité d'anatomie sera, selon Galien, celui de Dioclès de Carystos auquel Aristote reprend probablement l'idée de faire des planches qui ont été perdues ; cf. Byl Simon, « Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection », *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 75, fasc. 1, 1997, *Antiquité,* pp. 113-120, p. 114. L'influence de sa femme Pythias d'Assos, qui expliquera son exil sur cette île, n'est pas à négliger puisque cette dernière était embryologiste et biologiste. Ils ont probablement fait ensemble quelques études et dissections ; on regrettera qu'Armand Marie Leroi ne lui ait pas fait une petite place dans son histoire, cf. *La Lagune. Et Aristote inventa la science*, trad. de l'anglais par Catherine Dalimier, Flammarion, 2017.

[407] La dissection n'était effectuée que sur les animaux et non sur les humains, selon les dires d'Aristote lui-même qui admet en 689a 17-20 : *« Les parties internes des hommes sont tout particulièrement ignorées, au point qu'il faut les étudier par référence aux parties des autres animaux dont la nature est proche de l'Homme. »* La biologie animale, dans ce cadre technique, ne semble pas une finalité, la biologie animale devra tendre vers une biologie humaine.

[408] Ce principe a été posé dans la démarche astronomique de la philosophie ionienne, selon Simplicius (*De caelo*, II, 43), cité par J.-M. Le Blond, op. cité, p. 66. Ce principe doit être rapproché de la cause efficace, cause aristotélicienne souvent délaissée par les commentateurs, ce que nous expliquerons peu après.

philosophie du Stagirite un terrain possible d'analyse du devenir sublunaire. Si Aristote avait engagé son analyse de la cause finale en prenant pour objet l'homme, gageons qu'il aurait perdu toute chance de sortir du bourbier éléate et mégarique[409]. Rappelons simplement, dans le registre psychologique, qu'Aristote fait son entrée dans l'histoire de la pensée comme modérateur d'un débat qui aura lieu à Athènes entre Platon et Parménide, dans le dialogue que l'on a nommé le *Parménide*[410]. Par la lecture de ce dialogue, on peut saisir toute l'étendue d'un problème dont il aurait mieux valu taire l'existence : le devenir n'est pas et n'existe pas, affirmera Parménide. À quoi Aristote rétorquera, plus tard, de façon éristique[411] :

> *« Par conséquent, ces théories suppriment le mouvement et la génésis*[412] *des choses. Par exemple, ce qui a été assis restera toujours assis, il ne se relèvera plus une fois qu'il sera assis, attendu que ce qui ne peut actuellement se relever est dans l'impuissance de se relever. »*

Il est obvie qu'à se perdre dans ce genre de réfutations éristiques, Aristote n'arrivera jamais à faire vaciller la philosophie éléate et sa branche mégarique. Au contraire, le mode d'exposition philosophique des théories au sein d'un bâtiment ou d'une salle où ne règnent que des êtres inanimés, donnera plutôt raison aux thèses éléates, tant il est vrai, en outre, que les philosophes des villes sont ignorants des faits qui se déroulent dans la nature. Philosopher en marchant directement dans la nature sera déjà réfuter la thèse mégarique puisque la nature pullule de mouvements divers et variés qui éveillent tous nos sens. Nous pensons donc que, de la même manière que S. Freud contournera un principe

---

409 Pierre Aubenque, reprenant *Métaph.*, Θ, 3, 1046b 29, dira que : *« Les mégariques sont ces philosophes pour qui "il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte et, lorsqu'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas de puissance" », Le Problème de l'être chez Aristote*, p. 451.

410 Marie-Laurence Desclos, « Instituer la philosophie : le temps de la succession dans le Parménide de Platon », in op. cité, p. 245. Cf. également, Luc Brisson, « Les réponses du jeune Aristote dans la seconde partie du Parménide de Platon. Essai de classification », *Revue informatique et statistiques dans les sciences humaines*, XX, 1-4, 1984, pp. 59-79.

411 Aristote, *La Métaphysique*, Θ, 3, 1047a 14-18, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire, trad. quasi identique chez Duminil/jaulin, GF, p. 300, Flammarion, p. 1872.

412 Jules Tricot traduit directement, dans ce passage, *génésis* par « devenir », ce qui est cohérent, mais ce qui est déjà de l'ordre de l'interprétation. Nous comparons les trois traducteurs pour chaque citation.

talmudique par l'étude des rêves[413], Aristote contournera la thèse éléate par l'étude des animaux, afin d'achever sa critique de cette philosophie, critique qui n'est restée que partielle dans sa *Physique*. L'usage d'une contrescarpe zoologique pour atteindre la place de l'être sera-t-il une stratégie payante ? Disons simplement, qu'engagé que sera le Philosophe sur cette voie, il ne pourra que faire comme les animaux pris pour objet d'étude, c'est-à-dire ne jamais marcher à reculons.

À ce sujet, un lecteur du *De Anima* est pris dans un combat initial qui ne laisse pas de surprendre lorsque le Stagirite introduit la notion d'âme comme principe de motricité, motricité qui révélerait que la substance observée est dans le devenir. En effet, Aristote critique d'abord cette thèse en la rattachant à Démocrite, alors que cela semble une autocritique de sa propre hypothèse[414] : *« Ils font donc l'assomption que l'âme est ce qui fournit aux animaux leur mouvement ».* Le mouvement des animaux peut donc révéler la nature de l'âme par induction. Ayant critiqué cette thèse, il en vient alors à hypostasier totalement la sensation et particulièrement le toucher. Avant que cette question ne refasse surface à la fin de l'ouvrage[415] :

---

[413] *Psaume*, 121, 4. L'utilisation du passage de la puissance à l'acte, dans la *Traumedeutung* (*Interprétation des rêves*) de Sigmund Freud, est un modèle de compréhension de ce nouage théorique, proposé par l'aristotélisme. En effet, le rêve est le lieu d'une tension entre la vie et la mort, l'activité onirique doit donc bien révéler, au sens expérimental du terme, l'existence d'un processus qui est de l'ordre de l'*energeia*, cf. *Génération des animaux*, V, I, 778b 29-31 & *Métaph.*, Θ, 6, 1048b 1. Plus qu'une herméneutique spéciale, c'est à une compréhension du rapport de la puissance à l'acte que nous convie Freud dans cet ouvrage, prenant pour acquis que de toute façon toute herméneutique est appuyée sur une conception de l'entéléchie, comme tentera de le saisir également Nietzsche avec son concept raté de « Volonté de puissance ».

[414] Aristote, *De l'âme*, I, 2, 404a 9, trad. R. Bodéüs. Dans la mesure où les végétaux ne se meuvent pas, quel est alors leur devenir ? La recherche sur les plantes montre manifestement que la *cause motrice* ne peut être le modèle *efficient* de la *cause finale* ; que le devenir ne peut être prouvé par la motricité. C'est le retour de la prise en compte des plantes dans le *De Anima* qui pousse le Stagirite à hypostasier la sensation et particulièrement le toucher. Seule la sensation peut subsumer l'ensemble du vivant. C'est ce problème qui fera émerger la thèse fausse selon laquelle le toucher est le sens privilégié de l'homme, comme le pensent trop de commentateurs, n'ayant pas pris la mesure de ce *hiatus* théorique. Théophraste semble avoir corrigé cette mésentente interprétative dans son *De sensibus*, § 55, 9, p. 515. Du reste, c'est un reproche que fait Aristote à Démocrite : *« Démocrite et la plupart des physiologues qui traitent de la sensation, professent une opinion des plus étranges en assimilant tous les sensibles à des objets de toucher. »*, *De sensu*, IV, 442b 30, trad. J. Tricot, p. 27.

[415] Aristote, *De l'âme*, III, 9, 432b 14, trad. R. Bodéüs.

> *« Mais il faut considérer la question du mouvement local : qu'est-ce qui imprime à l'animal le mouvement de locomotion ? »*

Le mouvement local pour les mobiles animés est la locomotion. Quel serait le premier moteur de la locomotion que l'on observe chez les animaux que l'on dit « animés » pour cette raison même ? Réponse : l'âme ou une partie de celle-ci. La question de l'âme et celle seconde de son devenir peut alors être l'objet d'une analyse finale qui restera le modèle de l'âme humaine, modèle qui sera propulsé dans les Éthiques. La cause finale, au sein du vivant, est bien modélisée par induction aux mouvements de locomotion des animaux, la cause finale deviendra bien une cause motrice efficiente. Le devenir de l'homme est suspendu au devenir des animaux, comme le devenir de l'âme est suspendu au devenir que manifeste la locomotion. Cette option théorique précisée, comment la cause finale, encore formelle, va-t-elle prendre chair avec le devenir animal, pris pour matériau d'étude ? Et que deviendra la question du continu ? Citons, en premier lieu, ce passage tiré du livre I des *Parties des animaux*[416] :

> *« D'autre part, la nécessité à laquelle presque tous s'efforcent de réduire à peu près toute raison, faute de distinguer les acceptions diverses de nécessaire, ne se rencontre pas de façon identique dans toutes les œuvres de la nature : nécessité absolue dans les êtres éternels, nécessité conditionnelle aussi dans tous les êtres soumis au devenir, de même que dans les objets artificiels, maison, ou quoi que ce soit de semblable ; telle matière est nécessaire si telle maison doit être réalisée, ou quelque autre fin ; il faut que ceci soit produit et transformé, et ceci encore et ainsi de suite sans interruption jusqu'à la fin, jusqu'à ce en vue de quoi chaque chose est produite et existe. Pareillement dans ce que produit la nature. »*

Le finalisme aristotélicien a une extension qui est limitée par la sphère du monde sublunaire. Au sein de ce domaine, qui comprend tous les êtres vivants (hommes, animaux, végétaux), le devenir est seul maître. L'ensemble de ces êtres est soumis à une nécessité conditionnelle, qui est liée au fait qu'ils sont engagés dans le devenir, à la différence de la nécessité absolue qui régente l'être des astres et l'être des objets séparés

[416] Aristote, *Parties des animaux,* I, 1, 639b 21-29, trad. J.-M. Le Blond, G.F, 1995 (Aubier, 1945), p. 39.

(nombres, figures)[417]. Pour rendre compte de ce devenir au sein de la nature, il pose plusieurs hypothèses dont la plus centrale est celle d'âme de laquelle découleront des hypothèses secondes. Avant tout, le réceptacle du devenir doit être la notion d'âme[418] :

> *« …le naturaliste doit connaître ce qu'est l'âme ou cette partie spéciale de l'âme, et tout ce qui accompagne son essence, d'autant plus que la nature se dit en deux sens : la matière et la substance. C'est cette dernière qui joue le rôle moteur et de fin*[419]*. »*

Il faut admettre que le devenir va être logé dans une partie spéciale de l'âme qui accompagnera toujours son essence et en constituera une partie expressive de sa substance, de façon conditionnelle puisque nous sommes dans le monde sublunaire. Cette thèse sera précisée dans son traité *De l'âme* sur lequel nous reviendrons. De plus, le devenir, qui mouvra l'âme, sera manifeste par la motricité générale et la tendance du vivant à tendre vers une fin aussi bien pour une partie de ce dernier (*ergon* : fonction), que pour l'ensemble de ses parties en rapport avec son mouvement local (*phtora*). En ce qui concerne l'hypothèse seconde qu'est l'étude de la fin, le Stagirite avance que le terme de tout mouvement sera relié à celle de la mort, ce qui expliquera que la nécessité conditionnelle sera d'autant plus importante que le vivant a un rapport ténu avec cette dimension du vivant. En d'autres termes, l'adaptation au milieu s'explique par le fait que les animaux ne veulent pas mourir, et que les espèces refusent de disparaître[420]. En outre, si les vivants sont davantage soumis au hasard,

---

[417] C'est cette différence entre ces êtres qui rend compte de la distinction entre les *sciences de la nature* (*praxis et poiésis*) et les *sciences théorétiques* (mathématiques & géométrie). Si les sciences théoriques qui s'opposent aux sciences pratiques prennent en compte la physique (cf. *EE*, I, 1, 1214a 8, *EN*, I, 1, 1095a 5), par contre, le sens restreint de *théorétique* exclut la physique pour ne plus prendre en compte que les mathématiques et la géométrie, ce qui est conforme à cette division pythagoricienne initiale, reprise par la philosophie platonicienne.

[418] La région supralunaire n'étant pas soumise à la cause finale, il sera alors impossible de parler *d'âme du monde*.

[419] Aristote, *Parties des animaux*, I, 1, 641a 23-27, trad. J.-M. Le Blond.

[420] Il n'y a pas de *théorie de l'évolution* au sein de la conception naturelle du Stagirite, à la manière des théories de C. Darwin ou de celles de Lamarck, ce qui serait, pour ce dernier, la négation de la mort que colporte la notion d'*entéléchie*. En effet, le *continu finalisé (évolution)* que pose cette théorie rend caduque ce que portent tous les vivants : la nécessité de ne pas mourir, la nécessité de se sauver en conservant son *acropole de corps* et, en se sauvant, de conserver une *étincelle de vie* dans le monde sublunaire ; cf. Aristote, *Parties des animaux*, III, 7, 670a 25.

c'est qu'il semble exister plus d'obstacles à la réalisation de leurs mouvements (corruption)[421] :

> *« Nous déclarons donc que ceci est en vue de cela partout où se manifeste un terme vers lequel se dirige un mouvement, s'il n'y a pas d'obstacles. »*

En ce qui concerne l'hypothèse seconde qu'est la motricité, motricité qui doit être la marque du devenir, cela pose un problème pour rendre compte des plantes, qui, bien que vivantes, ne sont pas pourvues d'organes moteurs. Cette thèse seconde, selon laquelle la capacité de motricité est la marque du devenir, semble donc nulle et non avenue. Pourtant Aristote continuera, malgré cette réfutation issue de l'observation, à défendre que la motricité est la cause du devenir, à tel point que la cause finale aura la même extension que la cause motrice des animaux. Son élève Théophraste lancera alors un vaste programme d'étude des plantes afin, à n'en pas douter, de découvrir un principe du devenir plus efficace que ne l'est la cause efficiente motrice qui deviendra finale. Cependant, il semble que ce programme n'atteindra jamais son but[422]. Dès lors, les plantes seront reléguées, par la tradition postérieure, dans un statut inférieur par rapport aux vivants qui, possédant la motricité, seront des animés qualifiés de « plus parfaits ». Cependant, ce problème refera surface dans l'étude des animaux à coquille, comme l'huître[423], qui comme les plantes, ne sont pas dotées d'organes moteurs[424] ; ce qui est attesté dans le *De Anima*[425] :

---

[421] Aristote, *Parties des animaux*, I, 1, 641b 23-24, trad. J.-M. Le Blond.

[422]Théophraste, *Recherches sur les plantes*, trad. S. Amiguès, Les Belles Lettres. 1988-2003. Ce programme de recherche est posé par Aristote dans son *De Anima*, en I, 5, 411b 29-30 : *« Apparemment, le principe inhérent aux végétaux est, d'ailleurs, aussi une sorte d'âme, car c'est le seul que possèdent en commun les animaux et les végétaux. Il est, certes séparé du principe sensitif, mais jamais de sensation ne se trouve sans lui »*. Les plantes auraient-elles aussi une âme ? Si oui, leur âme ne serait-elle pas le modèle théorique de la nôtre ?

[423] Les animaux aquatiques que sont les ascidies, les actinies, comme l'anémone de mer, les éponges et l'ensemble des ostracodermes (testacés) comme le couteau et les mollusques bivalves, comme l'huître et la pinne, sont proches des plantes, par cette incapacité à se mouvoir, cf. *Histoire des animaux*, I, 1, 487b 6-10 ; VIII, 1, 588b 12-17 ; *Parties des animaux*, IV, 7, 683b 4, etc.

[424] Il existe aussi un problème concernant le triton et la salamandre, qui ne possèdent pas de membres moteurs à la naissance et qui s'en dotent au cours des premiers âges de vie. Pour maintenir cette modélisation aristotélicienne, il convient alors de se maintenir à l'analyse des animaux *vivipares*, l'*advenir* du vivant ne traite que des vivipares, dont heureusement l'homme fait partie, comme la plupart des mammifères.

[425] Aristote, *De l'âme*, I, 5, 540b 19-20, trad. R. Bodëus.

> *« Car les êtres doués de perception ne sont pas tous aptes au mouvement. Il apparaît, en effet, que certains d'entre eux restent fixés au même endroit. Pourtant, à entendre l'opinion, le mouvement local serait le seul que l'âme imprime à l'animal. »*

Aristote admettra, plus généralement, que certains animaux aquatiques sont à la frontière entre le monde végétal et le monde animal[426]. Il n'y aurait pas vraiment un saut qualitatif, selon la possession et la privation de la sensation, les végétaux en étant privé, mais il conviendrait, encore et toujours, de maintenir cette continuité vitale (car transmettant le devenir). Si l'on considère que l'huître ne possède aucun organe moteur, alors il faut admettre, selon l'hypothèse théorique aristotélicienne, que cet animal n'est pas dans le devenir. Or, il est manifeste que cet animal est dans le devenir ou du moins qu'il possède la vie. Donc la motricité ne pourra servir que d'indice du devenir, indice qui devra faire remonter une causalité plus proche de la puissance (*génésis*)[427]. C'est pourquoi l'on doit comprendre, d'emblée, que l'analogie avec la sphère humaine de la *poíēsis* (l'architecte, le médecin, le sculpteur, etc.[428]) ne sera ni la plus efficace, ni donc la plus efficiente afin de comprendre le mouvement entéléchique. Pourquoi ? Le mouvement kinésique est à la sphère outillée, ce que la motricité est à la sphère animale et ce que le mouvement local, nous le verrons, sera au mobile de la *Physique*. Nous pensons globalement que tirer l'existence du devenir, soit de la *kinésis* humaine, soit de la *kinésis* animale (*energeia atelès*), c'est encore

---

426 *Histoire des animaux* en VIII, 1 : *« D'autre part, le passage des végétaux aux animaux est continu, comme nous l'avons dit plus haut. En effet, pour certains êtres qui vivent dans la mer, on pourrait se demander s'ils appartiennent au règne animal ou au règne végétal. »*

427 Aristote, *Génération des animaux*, I, 23, 731b 8 ; *Recherche sur les animaux*, I, 1 487b 9.

428 L'analogie avec la sphère outillée, qui est utilisée dans bon nombre de livres de la *Métaphysique,* afin de rendre compte de la *dunamis* est plus éristique que déductive. Il s'agit de prendre des exemples connus par ses adversaires ; la sphère outillée demeurera donc le modèle d'exposition des thèses aristotéliciennes, dans le registre dialectique seulement. Dans le registre de la cause finale, c'est le vivant, seul, qui est le lieu d'explicitation de l'*entéléchi*e (*dunamis = génésis*). Ce par quoi on comprendra qu'on ne peut suivre la thèse du père Marie-Dominique Philippe (op.) qui admettra, à la manière de M. Heidegger : *« Aristote ne cesse pas en effet de se servir d'analogies prises dans le domaine de l'art, de l'activité artistique, pour nous aider à découvrir le point de vue propre à l'éthique et de sa politique. Et on pourrait faire, du reste, des remarques analogues à toutes les analyses philosophiques.* », *Introduction à la philosophie d'Aristote*, p. 93. Adoptons donc le point de vue selon lequel l'analogie artistique peut passer de l'éristique à la propédeutique, pour ne pas se couper de tous les *aristoteles dixit*.

sombrer dans l'avenir illusoire ; rester dans le devenir qui est de l'ordre de la physique. En effet, peut-on tirer des changements (*dunamis*), une permanence qui serait de l'ordre du devenir ? C'est certes la méthode empirique naturaliste que promeut Aristote au début du *De Anima*. Toutefois, à lire cet ouvrage, qu'ont véritablement apporté les éléments de l'observation dans la définition de l'âme ? La définition de l'âme aristotélicienne n'est-elle pas strictement théorique, voire métaphysique ? L'enquête biologique du Stagirite a montré en premier lieu que l'hypothèse de la motricité comme matrice du devenir était insuffisante. La nature a, par ailleurs, fait montre d'une diversité si incroyable d'espèces que l'immensité quantitative du ciel semble à côté moins impressionnante. Aristote ne parlera alors plus de lois de la nature chez les vivants, mais de constances naturelles dont l'extension sera toujours limitée dans l'espace et le temps[429]. Enfin, au niveau fonctionnel, au niveau des parties des animaux, il faut bien avouer que bien des membres sont incompréhensibles dans leur fonction et ne sont donc pas classables sous une cause finale aussi conditionnelle soit elle. Plusieurs exemples sont donnés : les poils en certains endroits du corps et particulièrement la barbe chez certains animaux et les hommes, la grandeur des cornes chez les cerfs, la copulation chez les hérons, les mamelles chez les mâles[430], les pieds mutilés des chauves-souris[431]. Les anomalies du modèle finaliste sont si nombreuses que son élève Théophraste en viendra à douter de ce concept aristotélicien, ce qui rend cette enquête vraiment difficile[432] :

> *« Et même dans les premiers êtres naturels, on voit manifestement beaucoup de choses se produire aussi par chance, comme pour les phénomènes relatifs aux transformations de la terre que nous avons mentionnés, car ce n'est pas ce qui est meilleur, ni ce qui est en vue de quelque chose, mais tout au plus cela accompagne-t-il par une forme de nécessité. Et beaucoup de choses de ce genre se produisent aussi dans l'air ainsi que dans d'autres lieux. »*

---

[429] *Metaph.*, α, 3, 995a 14.
[430] Théophraste, *Métaphysique*, § 34, 10b 10-20, trad. A. Las & G.W Most, p. 19.
[431] En effet, les pieds des chiroptères ont subi une rotation de 180° par rapport aux nôtres.
[432] Théophraste, *Métaphysique*, (§ 34) 11b 12-19, trad. A. Las & G.W. Most, p. 22.

Toutes les anomalies génétiques, les animaux difformes ou naissants avec plus de membres que la normale par exemple, montrent, selon Théophraste, que la thèse aristotélicienne est trop optimiste. Le hasard (*az-zahr)*, la chance (ύχη, *Túkhē*), la nécessité conditionnelle inconnue pour la génération et la privation, la malchance pour la corruption, pourraient nous faire tendre vers un abandon de tout finalisme, vers un abandon du bien qui est coextensif avec la nature pour les Ioniens.

Cela pose un problème à notre étude, disions-nous, puisque si l'on pensait trouver en Théophraste un auxiliaire précieux afin de mieux comprendre le concept d'entéléchie, on se rend vite compte que cela ne sera pas le cas. Déjà son meilleur élève avait enseveli ce concept sous un voile de soupçon, conformément à sa lecture plus pessimiste du monde. David Lefebvre, dans un article récent, en fera le constat amer[433]. Théophraste dans sa *Physique* qui comportait huit livres, au livre III, distinguait trois mouvements[434], selon le « semblable », selon le « contraire » et « en entéléchie », ce qui est impossible logiquement comme nous l'avons vu puisqu'il n'existe que deux mouvements, de A vers A (même) et de A vers B (autre). Le concept d'entéléchie se trouve donc déjà situé dans une excentricité par rapport à la logique, excentricité qui de toute évidence entraînera sa chute, face à la puissance et la violence de la contingence historique. Tout se passe comme si la recension des possibles réels, les nosographies zoologiques, en somme l'infinité du divers (la diversité de la vie) rendaient ensuite plus difficile la remontée vers des grands principes organisateurs de la nosologie même. Il y aurait toujours trop loin de la coupe aux lèvres aurait dit le Stagirite. Si tant dans le domaine botanique qu'au sein du fragment fr.152[435], Théophraste reconnaît le sens hylémorphique du couple

[433] David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophaste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, pp. 29-56.
[434] David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophaste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 38.
[435] À cause du concept de conscience nous ne parlons pas des interprétations des philosophes néoplatoniciens que sont Plotin ou Simplicius, on pourra se rapporter à l'article pour ces commentaires. La proposition de Rémi Brague selon laquelle : *« On sait que ce n'est guère qu'avec le mot parakolouthèsis qu'un terme traduisible par "conscience" apparaît dans la philosophie. »* serait d'abord à éprouver, in *Arist.* p. 379, note 95.

puissance/acte, il est impossible, au sein de l'œuvre restante, de connaître les divisions opérées entre les concepts d'*energeia*, d'*actus*, d'*entéléchie*, de terme du mouvement. Ne sont-ils pas déjà synonymes dans l'œuvre d'Aristote ? On a déjà signalé que les grands métaphysiciens n'avaient aucune rigueur de vocable, ce qui est manifeste également chez Kant, dont les notions principales nagent dans la polysémie qui n'est qu'une conséquence de l'heuristique, afin que le système soit en mouvement, tous les concepts doivent comporter une bonne part de flexion. Pour sauver l'honneur devant cette défaite cuisante, on pourrait tenter de distinguer deux formes d'entéléchie, comme le proposent plusieurs commentateurs d'Aristote (J.-M. Le Blond[436], Rémi Brague[437], Bonitz, etc.[438]). On pourrait traduire le terme grec d'*energeia* par l'activité kinésique et celui d'*entelecheia* par l'actualité de la puissance. L'*energeia* serait alors soumise au temps physique, alors que l'*entelecheia* serait soumise à un temps de l'âme. N'était, premièrement, qu'il est impossible de trouver cette distinction conceptuelle dans l'ensemble du corpus aristotélicien ; n'était, ensuite, qu'Aristote utilise les deux termes de façon apparemment aléatoire, comme l'ont souligné tous les interprètes. Il n'est pas possible d'appréhender un concept en se servant seulement de la langue, ce que manifeste parfaitement ce problème sémantique. Pire encore, à suivre ces fausses divisions, on finirait par perdre la cohérence de la logique qui anime l'ensemble des concepts entre eux, au sein d'une pensée véritablement philosophique et non pas seulement éristique. Les métaphysiciens n'aiment pas la langue, ils demandent aux lecteurs de comprendre négativement une notion. Il demeure que ce concept est toujours aussi obscur et n'a jamais été l'objet d'un livre ou d'une thèse depuis sa mise en place par le Stagirite[439]. Dès l'interprétation

---

[436] J.-M. Le Blond, op. cité, note 77, p. 95.
[437] Rémi Brague, « Note sur la définition du mouvement. Physique, III, 1-3 », in F. de Gandt et P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la natu*re, Vrin, 1991, pp. 102-120, p. 116.
[438] Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 340.
[439] À part le petit opus de Spiritus Martinus Cuneas, *Dialogus de Entelechia… Ad Ioannem Macrinum Consiliarium Regium*, Paris, 1543, 47 p., qui est introuvable et qui n'a été ni lu, ni cité, ni traduit dans aucune langue à ma connaissance.

d'Alexandre d'Aphrodise[440], l'entéléchie est consignée dans « l'acte d'achèvement », qui est traduit en latin par *actus*. Donc l'entéléchie ne peut être mouvement puisque l'achèvement est la cessation du mouvement. Rajoutez à cela sa double utilisation pour définir l'âme des vivants dans le *De Anima*[441] et l'on peut être certain que tous les interprètes feignent de comprendre cette conceptualisation qui est au cœur de la pensée du Stagirite. À mon sens, seul David Lefebvre[442] a fait un pas en avant dans la compréhension de ce concept en admettant, du bout des lèvres, qu'on pourrait parler de « mouvement entéléchique », ce qui était depuis le Moyen Âge une véritable hérésie, tant l'acte devait l'emporter christiquement.

À trop analyser le mouvement kinésique donc, comme le font les physiciens, on finirait par confondre le mû avec le pourquoi de ce qui est mû, la physique avec la philosophie première. Ce qui meut n'est pas le mouvement, mais un tiers principe qui rend possible ce changement qu'Aristote appuie sur le substrat sublunaire. Le mouvement kinésique du vivant n'est pas le mouvement entéléchique puisqu'ils ne peuvent avoir le même substrat dans la mesure où le devenir des êtres inanimés n'est pas l'advenir des vivants. Le mouvement kinésique, répète à de multiples reprises Aristote, est un acte « aveugle » (*energeia atelès*), il ne dévoile rien de ce qui est de l'ordre de l'entéléchie qui tend vers un *télos* (*energeia teleia*). Si Aristote a posé dès la *Physique* que[443] : *« [...] l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel est un mouvement [...] »*, reste que ce mouvement particulier est vraiment délicat à déloger de sa sphère d'intelligibilité, comme il est difficile de déloger le corps d'un animal qui se terre dans sa coquille[444], ainsi que l'on peut le lire plus loin[445] :

440 David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophaste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 30.
441 *De Anima*, II, I, 412a 22-26. Cf. Brague, *Arist*, p. 95. Comment, en effet, parler d'une puissance de puissance sans du même coup pénétrer dans l'illimité ?
442 *« Il est aussi vrai de dire que le mouvement est energeia ou entéléchie »*, David Lefebvre, « Energeia et entelekheia chez Théophaste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume XVII, Brepols, 2017, p. 30.
443 Aristote, *Physique*, III, 1, 20a 10, trad. P. Pellegrin.
444 Les bigorneaux (littorines & autres vigneaux), par exemple, sont vraiment pénibles car ils ne cessent de se terrer tout au fond de leur coquille qui, de plus, possède un opercule fermé, ce qui les rend aussi impénétrable que le concept que

> *« En effet, ne se meuvent nécessairement ni la quantité en puissance ni la quantité en entéléchie, et le mouvement, pense-t-on, est une sorte d'acte mais incomplet, la raison étant que la chose en puissance dont il est acte est incomplète. Et, pour cette raison, il est assurément difficile de saisir ce qu'est le mouvement* […]. *Il reste dès lors la manière que l'on a dite : qu'il soit une sorte d'acte, mais un acte tel que nous l'avons dit, difficile à cerner, mais dont l'existence est possible. »*

Puissance et entéléchie, ici, sont deux concepts bien opposés par la mise en place d'un acte (d'une action) dont la théorie du mouvement tente de rendre compte par l'intermédiaire de la quantité. Quant à qualifier cet acte qui tend vers l'entéléchie, la *Physique* n'en dira pas davantage ; le mouvement entéléchique ne servira en aucune manière à rendre compte des mouvements des mobiles de la *Physique*, ce en quoi nous ne pourrons jamais suivra la thèse leibnizienne. Les mobiles resteront engagés au sein d'un mouvement « incomplet » par rapport à la complétude du mouvement des vivants, dans la mesure où ces deniers sont plus proches de la perfection vers laquelle tend la nature elle-même. Ce n'est que lorsque la question des mobiles auto-mus sera envisagée, afin de rendre compte d'un premier moteur au chapitre VIII de la *Physique*, que la question générique de l'entéléchie, posée au chapitre III, sera de nouveau entrevue[446]. Toutefois, sa signification ne sera alors traitée que dans le registre de la finalité, l'entéléchie serait alors un simple mouvement conduit par un *télos* final[447]. À en rester à cette lecture de la *Physique*, il est donc vrai qu'admettre que le mouvement entéléchique soit de l'ordre du *télos* est une thèse soutenue par le Stagirite. Mais il faut préciser que cette analyse ne prend pas en compte les mouvements animés que colportent tous les vivants, dont l'homme et c'est bien ces derniers qui vont arracher le *télos* final, pour le situer en amont du vivant, afin de ne pas mourir. Au regard des mouvements des êtres inanimés donc, l'entéléchie première ou complète, n'a pas lieu d'être dans la mesure où

---

nous cherchons. C'est la raison pour laquelle des penseurs de la Renaissance avaient déjà songé à un pacte avec le diable afin d'atteindre la quintessence entéléchique.

[445] Aristote, *Physique*, III, 2, 201b 32, trad. P. Pellegrin.

[446]Le glissement sémantique n'est pas encore opéré en III, 1, 201a 10-11 et III, 2 202a 7-8 puisque l'on retrouve toujours *entetelkheia* au lieu d'*energeia*.

[447] Aristote, *Physique*, VIII, 5, 257b 8, trad. P. Pellegrin, cf. également, *Métaph*., Θ, 6, 1048b 2.

ce mouvement se doit de rendre compte d'un mouvement plus achevé auquel sont soumis les êtres les plus proches de la perfection naturelle : les animaux et en dernière instance : les hommes. Aussi, l'on peut considérer qu'il existe deux types d'actes :
1) l'acte aveugle qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) ;
2) et l'acte à visée qu'accomplissent les étants animés (*energeia teleia*). On comprend alors que l'entéléchie finale (du mouvement naturel) sera nécessairement logée dans l'être humain, dans la mesure où l'homme est l'étant le plus accompli de tous les animaux de la nature, nature, qui, elle-même, est intégrante de ce mouvement de réalisation global.
Mais comment, à partir des êtres inanimés, peut-on remonter à l'homme en passant par les animaux ? Comment passer, de manière continue, du mouvement aveugle au mouvement entéléchique des humaines conditions ? Il faudrait passer des inanimés (de l'inorganique chez Kant) à l'organique en passant par les végétaux qui n'ont pas de sensation et donc de mémoire, puis par les animaux marins mentionnés (comme l'ont fait Roux et Hans Driech qui ont travaillé sur les oursins en suivant le Stagirite), puis travailler sur les vivants les plus simples, avant d'étudier les ovipares, pour arriver enfin aux vivipares que nous sommes. Il faudrait donc respecter les stades de perfectionnement de la nature elle-même qui tendent vers le « complet », afin de comprendre le mouvement le plus achevé, le mouvement entéléchique. Il y a une circularité entre la matière (la nature) et la forme (le mouvement), circularité qui engagera la modélisation de la substance (*ousia*) elle-même dans le registre du mouvement. Il y aura donc autant de genres de substances qu'il y aura de phases de mouvement de la nature qui tendent vers la complétude, toutes les phases étant soumises au continu de l'avenir. La substance complète étant manifestement à rechercher dans la nature complète qu'est l'homme, ce qui est la définition de l'ontologie. L'ontologie est nécessairement inscrite dans le temps par le mouvement entéléchique naturel global. Il convient donc de continuer à creuser, sans violence, dans un respect non feint du continu naturel, le registre de la génération, afin de pouvoir déterminer ce qui est de l'ordre du mouvement entéléchique (complétude). Seule une étude patiente et lente de la

génération vitale pourra conduire notre étude, doucement, comme un navire toilé à la mesure du vent qu'il épouse, à bon port : la complétude en acte (achevée) d'une substance première au terme de son propre mouvement d'achèvement en tant que mouvement.

Pour cela, revenons en arrière et reprenons l'introduction au deuxième livre de la *Physique* d'Aristote, qui propose une première division, au sein du registre naturel[448]:

> *« Or, toutes ces choses se montrent différentes de celles qui ne sont pas constituées par nature. Chacune de celles-là, en effet, possède en elle-même un principe de mouvement et d'arrêt, les unes quant au lieu, d'autres quant à l'augmentation et à la diminution, d'autres quant à l'altération. Par contre un lit, un manteau, et quoi que ce soit d'autre de ce genre, d'une part en tant qu'ils ont reçu chacune de ces dénominations et dans la mesure où ils sont le produit d'un art, ne possèdent aucune impulsion innée au changement… »*

Nous sommes en présence d'une grande division des êtres au sein du monde sublunaire. Les êtres inanimés n'ont pas en eux-mêmes, un principe d'arrêt et de mouvement, par contre les êtres animés sont doués d'un moteur, d'un propre mouvement *per se* et sont susceptibles d'arrêts et de pauses, ils seraient alors automobiles, ce ne seraient donc plus les mobiles de la *Physique*. En *Physique*, les animés sont encore envisagés comme automoteurs à la différence des mobiles qui sont mus par un autre, mais cette thèse deviendra incompatible avec la continuité du mouvement global de l'avenir qui doit, par contact, se répandre entre toutes les substances. Le vivant ne pourra pas être une substance autre, cette substance devra se soumettre au mouvement entéléchique global de la nature. C'est pourquoi ce principe d'arrêt et de cause devra trouver son origine à l'extérieur de la substance animée qu'est le vivant, ce sera la faculté de sensation par le biais de l'altération. Au sein du livre delta de sa *Métaphysique* nous observons que le critère n'est plus le même. Aristote précise d'abord ce qu'est la puissance[449]:

> *« En effet, une telle puissance est présente même dans les objets inanimés, par exemple dans les instruments ; car on affirme que telle*

[448] *Physique*, II, 1, 192b 13-19, trad. idem.
[449] *Métaphysiques*, livre delta, 1019a 16-17, trad. idem.

> *lyre a la puissance de donner un son, telle autre non, si elle n'est pas accordée. »*

Avant d'arriver à la définition générique suivante[450]:

> *« …la définition fondamentale de la première puissance serait le principe susceptible de produire un changement dans une autre chose en tant qu'autre. »*

Nous retrouvons là le principe posé en *Physique* selon lequel tout mû est nécessairement mû par quelque chose et l'inclusion au sein de ce principe des êtres animés. On comprend alors que le Stagirite change de transport afin de rendre compte des mouvements animés, ces derniers sont animés par l'*alloiösis* qui est une altération qualitative provenant des cinq sens et non plus par la *phora* qui est le transport linéaire qui se fait par contact. Mais cette modélisation laisse en suspens pour l'instant une question fondamentale : Comment la *phora* qui est le transport premier peut-elle être reliée à l'*alloiösis* ? Prenons un exemple : une trop grande chaleur, relative à la température du corps de chaque vivant, dans une pièce va entraîner l'animal à plusieurs actions possibles. Pour l'homme ce déséquilibre va entraîner l'action de se dévêtir, pour l'animal, l'action de boire, pour d'autres l'action de fuir, etc. Mais le chaud a-t-il suivi un mouvement linéaire identique à celui de tous les mobiles de la physique ? On peut, à tout le moins, relier ce mouvement-sensation au mouvement circulaire (*kuklophoria*) supralunaire des orbes des planètes, pourquoi ? Parce que si les orbes des planètes n'avaient pas activé le mouvement du Soleil le long de l'écliptique alors il n'y aurait pas eu de saisons et *a fortiori* de changement de températures, ainsi je n'aurais pas pu sentir, je n'aurais pas été pris par cette altération qui n'est qu'un contraste[451]. Toutefois un homme peut très bien produire de la chaleur en faisant du feu, si bien que l'altération n'est plus conditionnée aux saisons, sauf si une saison des pluies éteint le feu sans cesse. Et même encore dans ce cas, je pourrai construire un abri pour que la pluie n'éteigne pas le feu, un foyer. Cet exemple montre néanmoins que le Stagirite semble mettre en place une logique inclusive (*alloiösis* $\subseteq$

---

[450] *Métaphysiques*, livre delta, 1028a 5-7, trad. idem.

[451] Ce qui nous vaut cette phrase lâchée dans le *De Anima* (II, 2, 194b 14) : « […] *car c'est un homme qui engendre un homme et aussi le Soleil. »*

phora ⊆ *kuklophoria*), ce qui rendra l'analyse du *DMA*[452]fort complexe[453]. Il n'en demeure pas moins manifeste qu'à retenir cette modélisation provisoire, les animaux ont bien un principe d'arrêt et de pause, mais ce principe est totalement conditionné par la sensation ce qui leur donne une certaine autonomie mais aucune autarcie ni aucune automotricité. Si l'on rajoute à cela que ces dits « animés » sont pris dans un autre mouvement qui est le changement *metabolè* selon la génération (accroissement, *génésis*) et la corruption (décroissement, *phtora*) lié à la matière, nous avons alors un vivant qui semble totalement pris dans un avenir dont il est le jeu mais nullement le sujet ; la passion serait largement supérieure à l'action. Il est assez fascinant de remarquer que le traité *De l'âme* va reprendre cette question de la même manière que l'idéologie allemande, c'est-à-dire en appuyant tout sur le concept de vie. Ce serait au concept de vie de prendre la barre du navire sans quoi le vivant serait naviguant dans l'avenir sans but, la passion écrasant l'action[454] :

> *« Or, les substances, dans l'opinion, ce sont surtout les corps et, parmi eux, les corps naturels, car ils sont principes des autres. Mais, parmi les corps naturels, les uns ont la vie, cependant que les autres ne l'ont pas ; et par vie, nous voulons dire la propriété de par soi-même se nourrir, croître et dépérir. »*

Le concept de vie condense les activités que sont la nutrition, la croissance et le dépérissement. C'est la vie qui entraînerait un contrôle de ces mouvements, de ces actions. La vie entraînerait une intelligibilité différente des mouvements. Le concept de vie entraîne la maîtrise du mouvement lui-même. La vie permettrait au vivant de contrôler les mouvements, de les diriger et même de les arrêter provisoirement (pause, repos) ou définitivement. Néanmoins la relation entre le mouvement et la vie n'est pas encore obvie, on ne sait pas si c'est la vie qui anime le mouvement ou au contraire le mouvement qui anime la matière et donc qui donne la vie à ces êtres qui en sont dotés. De plus, ce concept vient en opposition à celui de milieu qui conditionnait auparavant le vivant. Le

---

452 DMA : *De motu animalium.*
453 C'est ce qui expliquerait l'interdisciplinarité de ce traité remarquée par Martha Nussbaum (1975, pp. 113-116 & pp. 140-142).
454 Aristote, *De l'âme*, II, 1, 412a 12-15, trad. R. Bodéüs, pp. 135-136.

milieu est l'extension du mouvement local de l'animal, extension qui donnera la matière de leur changement (terre, eau salée, eau douce) et les possibles des altérations (abris du Soleil, glace). Le livre delta de la *Métaphysique* s'enchaîne avec le livre gamma qui y fait référence en introduction (1046a) ; c'est donc au sein de ce livre que la notion de vie devrait s'éclairer. Après avoir donné quelques exemples de puissances et s'être interrogé sur la privation selon les trois mouvements que nous avons abordés, Aristote avance[455] :

> *« Puisque, des principes de cette nature, les uns résident dans les êtres inanimés, les autres, dans les êtres animés, à savoir dans l'âme, dans la partie rationnelle de l'âme, il est évident que, parmi les puissances, les unes seront irrationnelles, les autres rationnelles. »*

Ce passage est pour nous fondamental puisqu'il donne le point d'appui avant de notre mouvement rhétorique. La vie est appuyée sur la notion d'âme, l'âme est divisée en deux parties, l'âme rationnelle et l'âme irrationnelle. On pourrait penser alors que le Stagirite va introduire la division entre continu et discontinu, la partie rationnelle introduirait du discontinu, des grandeurs, des nombres, et la partie irrationnelle du continu (contact, symphyse, etc.), mais ce n'est pas le cas. Le philosophe enchaîne en avançant que l'âme rationnelle produit des puissances qui sont des puissances des contraires, alors que les puissances irrationnelles ne produisent qu'un effet unique. Les contraires sont unis par la raison initiale qui est en l'âme, âme qui anime ce ou ces mouvements, l'âme unifierait alors les contraires puisqu'elle en serait à l'origine et donc au terme de ce mouvement de distinction. Mais le Stagirite ne va pas plus avant ici dans sa recherche de l'origine première de l'âme unifiante. On peut, en effet, prétendre ici que le mouvement est le mouvement dialectique puisqu'il s'agit d'une démonstration au sujet de l'âme et non au sujet des sensibles. Comment donc pourrait-on retrouver les sensibles

---

[455] Aristote, *La Métaphysique*, Θ, II, 1046a fin-1046b, trad. J. Tricot, la trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire donne : *« Comme, parmi les principes du genre de ceux dont nous venons de parler, les uns se trouvent dans des êtres sans vie, et que les autres se trouvent dans des êtres animés, en leur âme, et dans cette partie de l'âme qui possède la raison, il s'ensuit évidemment que, parmi les puissances les unes sont irraisonnables, et que les autres sont irrationnelles ».* M-P Duminil et Annick Jaulin traduisent *álogos* (ἄλογος*)* par « non rationnel », ce qui est impossible logiquement car la division ne peut être produite par un contraire ce qui mettrait la raison au fondement des deux mouvements, p. 297 en GF, p. 1870 dans les *Œuvres Complètes*.

au sein de l'âme et parler de contrariété sensible et non de contraires logiques ? Premièrement, il faut distinguer ce qui est premier selon le genre et ce qui est premier selon l'observation et donc la sensation, comme cela est précisé en *Parties des animaux*[456] :

> *« Chronologiquement, donc, ce sont la matière et la génération qui nécessairement sont premières, alors que, selon la notion, ce sont l'essence et la forme de chaque chose. »*

La partie rationnelle de l'âme admet que l'essence est première par l'analyse formelle alors que la partie irrationnelle oppose que chronologiquement elle a toujours la primauté puisqu'on ne peut penser sans phantasme, comme nous le verrons plus loin. En outre, comme le Stagirite admet que le vivant est toujours mû par un autre en tant qu'autre qui est dans le milieu (lieu), les contrariétés (*antikeimena* : opposés) sensibles précéderont donc toujours les contraires logiques. Si le noir est le contraire ou l'opposé du blanc selon le genre, cela tient aux contrariétés sensibles qui par la lumière captée, engendrent le possible *a priori* de cette opposition. Deuxièmement, si le mouvement dialectique peut se mouvoir de contraires en contraires jusqu'à la négation du contraire premier et unifier l'ensemble des représentations, il n'en va pas de même pour les contrariétés sensibles qui ne sont que ce qu'elles sont c'est-à-dire des relatifs. Toute perception et toute sensation en général ne saisit que des contrastes. Je ne perçois le chaud que dans la mesure où mon corps fait 36,5 degrés en général et que la source de chaleur émet à plus ou moins de 36,5 degrés, sinon je ne sentirais rien, de la même manière qu'en général je ne perçois pas le temps. Pour que je perçoive le temps, il convient que je modifie mon système perceptif comme dans l'activité onirique[457] ou la maladie comme la mélancolie[458], comme une

[456] *Parties des animaux*, 2, 646b 1-2.
[457] Cf. notamment l'exemple des dormeurs de Sardaigne en *Physique*, IV, 11, 218b21. Jean Philopon prétend que ces hommes sont des malades qui se sont rendus au sanctuaire consacré aux fils d'Héraclès et qui en sortent guéris mais au prix d'un sommeil long de cinq jours. Simplicius précise encore que neuf enfants d'Héraclès seraient morts en Sardaigne sans que leur corps se décompose ce qui expliquerait la croyance selon laquelle ils seraient en fait pris dans un long sommeil, cité par Gérard Verbeke « La perception du temps chez Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne,* n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 351-377.

sortie hors de moi-même. Bref, laissons cela à la psychologie et essayons de comprendre en quoi ce mouvement relatif, comme mouvement, est différent. Aristote y revient en traitant du cerveau au chapitre VII des *Parties des animaux*[459]. En effet, le cerveau froid trouve son complément dans la chaleur du cœur, son opposé :

> *« Car toujours la nature s'ingénie, comme remède à l'excès de chaque chose, à lui adjoindre son contraire afin que l'une équilibre l'excès de l'autre. »*

On pourrait alors penser qu'il est question ici d'harmonie du corps et de la nature en général, d'une harmonie préétablie à la manière leibnizienne. Ce serait l'harmonisation générale qui équilibrerait les oppositions particulières au niveau des organes passifs (sensitifs) et actifs (moteurs) telle une main invisible, à la manière de la notion empédocléenne d'*homéostasie*, mais ce n'est pas du tout le cas, comme on le comprend ensuite[460] :

> *« Mais puisque absolument toute chose a besoin d'un contrepoids pour atteindre la mesure et le juste milieu (car ce juste milieu possède l'essence et la proportion que ne possède aucun des deux extrêmes pris séparément), pour cette raison la nature a ingénieusement fait le cerveau, en rapport avec le lieu du cœur et la chaleur qui s'y trouve… »*

Ce passage définit un genre de mouvement qui sera au fondement de l'éthique. Le juste milieu, la médiété n'est pas le produit de la rencontre entre deux parties opposées puisque ces deux parties opposées, partants de la partie irrationnelle de l'âme, ignorent ce qui les oppose, aucun des deux extrêmes ne connaît donc le chemin de l'équilibre et nulle ne trouvera donc le repos de la médiété et encore moins le chemin le plus court de la vie. Le philosophe admet, au contraire, que c'est le juste milieu lui-même qui possède l'essence qui se retrouve dans les deux

---

[458] Dans *De la divinité par les songes* Aristote précise en 464a 30-35, 464b 1-4 : *« Les tempéraments mélancoliques grâce à leur véhémence, frappant en quelque sorte de loin, atteignent aisément le but, tandis que, grâce à leur mobilité, la suite des mouvements se manifeste rapidement à leur esprit.* […] *En outre, du fait de leur véhémence, le mouvement qui est en eux n'est pas repoussé par un autre mouvement ».* Étrange développement qui voit le recul dans le mouvement comme facteur de précision là où le mouvement physique atteste le contraire ; il faudrait songer que plus un ensemble est grand, plus les parties ont des chances de trouver leur opposé.

[459] *Parties des animaux,* 7, 652a 33.

[460] *Parties des animaux,* 7, 652b 17-23.

contraires en mouvement de contrariété. C'est le juste milieu qui connaît lui-même la proportion et non le jeu dialectique qui ignore la proportion et finit toujours par le désordre total sauf à l'insérer dans un mouvement en spirale iranien. Le relatif est donc mesuré par le milieu pour donner la proportion et c'est la raison pour laquelle c'est bien le milieu qui possédera l'intelligibilité du mouvement et qui définira l'avant et l'après. C'est à partir du milieu que doit naître toute proportion et non à partir de l'opposé ; par le milieu s'introduit la mesure et donc le relatif alors que le mouvement dialectique empêche le juste milieu et donc l'éthique de s'inscrire au sein de la partie irrationnelle de l'âme voulant tout rationaliser. Si donc la sensation n'introduit que des relatifs, tout relatif doit posséder un milieu qui est en son mouvement propre s'il a un substrat qui le rend possible. Nous retrouvons donc notre troisième infini, que nous avions bien logé dans le milieu, à l'opposé respectif des deux infinis que sont l'infini par division et l'infini par composition. Aristote le définit de la manière mentionnée : *« ce juste milieu possède l'essence et la proportion que ne possède aucun des deux extrêmes pris séparément ».* L'essence première serait donc dans le milieu dont la mesure nous est pour l'heure inconnue. Ce milieu est le cerveau, au regard de l'analyse purement fonctionnelle du vivant, qui n'entrevoit ce rapport que sous l'angle de la température.

Cette analyse rend bien compte des mouvements irrationnels mais il est souvent difficile de savoir si les mouvements sont purement rationnels ou purement irrationnels (en tant que deux extrêmes donc). En effet, si l'âme est le principe moteur des mouvements (internes), on ne sait pas si l'âme produit des mouvements irrationnels et des mouvements rationnels ou des mouvements qui sont composés en même temps de rationalité et d'irrationalité, des mixtes qui entraîneraient la confusion entre *energeia* et *entelecheia.* Retenons pour l'instant que l'âme devient motrice de deux genres de mouvements : les mouvements irrationnels et les mouvements rationnels. Cette motricité réintroduit la capacité de mouvement *per se* des âmes, les vivants possédant leur propre moteur (pulsion ou impulsion) pour engendrer leurs mouvements ; seront capables d'arrêts (pause ponctuelle et fin globale de leur mouvement).

Ils ont donc l'intelligibilité de leur mouvement en eux-mêmes (pulsion), à la différence des étants inanimés qui eux pâtissent d'un mouvement externe et donc d'un temps extérieur (impulsion), puisqu'ils ne possèdent pas la vie qui est animée par l'âme. Parmi les mouvements mixtes, on peut faire remarquer encore qu'Aristote pose un nouveau mouvement, un quatrième, qui est le mouvement d'appétit (*orexis*) qui a sa propre impulsion et son propre accomplissement même s'il doit emprunter d'autres mouvements extérieurs afin de s'accomplir. Son enquête a découvert la cause finale recherchée, *« l'impulsion innée au changement »*. Le champ lexical du terme *orexis* (*orektikon*, âme désirante ; *orekton*, désirable), renvoie à la description d'une nouvelle réalité de ce qui est mû, selon Martha Nussbaum[461]. Si le mouvement local (*phora*) n'est pas cause du devenir puisque beaucoup d'animaux et les végétaux en sont dépourvus, si les deux mouvements *auxèsis/phistis* (augmentation, diminution) et *alloiösis* (l'altération qualitative), ne sont que des catégories secondes (quantité et qualité), c'est vers le changement que se dirigera ce quatrième mouvement, ce changement nous éloignant de l'état du mouvement en tant que mouvement. En français, le terme d'appétit (*epithumia*) conservera le mouvement de changement au sein de la nutrition, au sein de l'âme nutritive (*to threptikon*) et pour le vivant possédant la sensation, on parlera de désir (*orexis*). Le désir traverse toute la complexité du vivant, du plus simple (l'appétit) au plus complexe. Mais le terme d'appétit nous renvoie à la sphère irrationnelle de l'homme d'où prennent source également le *thumos*, comme on peut le constater dans ce développement :

> *« Ce serait pourtant une absurdité de la* [l'âme désirante] *morceler ; car c'est dans le rationnel que le souhait prend naissance, comme le font, dans l'irrationnel, l'appétit et le thumos. »*

Il y aurait alors trois mouvements irrationnels qui possèdent une fin : l'appétit (*epithumia*), le désir (*orexis*) et le *thumos*. Qu'est-ce que le mouvement thymique alors ? Contrairement à Platon (*République*, IV,

---

[461] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, pp. 273-274. (trad. française : *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, Éditions de l'éclat, coll. « Polemos », 2016.)

439e-441c), le Stagirite n'en donne jamais de définition véritable dans son corpus. Dans le *De Anima*, il est rangé du côté de la passion, de cette capacité à pâtir, cette capacité de se laisser impressionner, ce serait un certain état d'irascibilité. Le *thumos* serait donc une altération (*alloiösis*) complexe, comme le désir est un appétit complexe, à n'entrevoir donc que de manière quantitative en tant qu'altération. Le *thumos* est comme le désir sauf qu'il ne semble pas en prise avec la partie rationnelle de l'âme, il serait plus proche de l'emportement. Étant quasiment instantané, il indique que les autres mouvements ne le sont pas et donc qu'ils sont plus facilement analysables et cela nous met du baume au cœur. Retenons donc qu'il y a une continuité dans les divers mouvements qui vont de l'irrationnel animal au rationnel strictement humain et *a fortiori* au sein des mouvements irrationnels, ceux qui sont des mouvements sans rationalité aux mouvements comportant une certaine rationalité comme le désir tout en restant irrationnels. Le désir restera donc le mouvement irrationnel le plus accessible à une théorie du mouvement non rationnelle c'est-à-dire non dialectique en tant qu'il possède une certaine rationalité. En cela, le désir (*orexis*) sera, du point de vue fonctionnel (fonction des parties de l'âme), le mouvement le plus proche du mouvement entéléchique ; il est comme ce dernier issu de la partie irrationnelle de l'âme et est contrôlable par d'autres instances rationnelles. Toujours couplé lors de sa réalisation avec d'autres mouvements, il peut se retrouver dans l'appétit (*epithumia*) et dans les mouvements rationnels comme le souhait (*boulèsis*), en fonction par exemple d'un des trois genres de vies, les mouvements collaborant à l'action[462]. Il existe pourtant deux différences de taille, le désir est toujours mû par l'objet du désir (*to orekton* ou *to orektikon* ; selon les manuscrits du *De Anima*[463]), ce qui signifie que l'âme connaît déjà

---

[462] Henry S. Richardson parle de « collaboration fonctionnelle » dans « Desire and the Good in *De Anima* », in *Essays on Aristotle's De Anima*, M. Nussbaum et A. Rorty (eds), Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 381-399, p. 382.

[463] Nous renvoyons à l'analyse de Laetitia Monteils-Laeng, « Aristote et l'invention du désir », *Archives de Philosophie*, vol.76, n° 3, 2013, pp. 441-457, note 38 : *« Soulignons cependant que certains manuscrits posent en lieu et place du to orekton, to orektikon. Certains commentateurs et traducteurs (Biehl, Rodier, Hicks, Ross et Tricot) optent pour cette dernière leçon, tandis que d'autres (Bekker, Trendelenburg, Wallace, Barbotin et plus récemment Bodéüs) lui préfèrent la leçon*

l'objet à atteindre (qu'il y a eu reconnaissance de l'objet comme objet mémorisé), ce qui ne semble pas être le cas du mouvement entéléchique, ce qui sera encore à soutenir au sens physique. Ensuite, si les cinq sens sont synchrones dès la perception initiale puisqu'ils sont instantanés[464], il en va de même pour les mouvements fonctionnels qui peuvent donc se penser dans la relation partie/tout d'organisation[465] :

> « [...] *puisque tout organe est en vue d'une fin, que chacune des parties est aussi en vue d'une fin, et que la fin, c'est une action, il ressort que le corps tout entier est constitué en vue d'une action totale.* »

Nous avons donc un corps unifié dans sa fin puisqu'il est possible d'unifier toutes les actions en vue d'une action totale. L'ensemble de ces actions est de plus rendu possible par le lieu (*situ*), le territoire qui est la limite vitale de ce corps vivant (*zôôn*), l'espace où le corps trouve les matériaux nécessaires à son développement et sa reproduction, etc.[466] On comprend ici que le point de vue fonctionnel du Stagirite est bien soumis à une cause finale, mais que les recherches sur le mouvement entéléchique s'y opposent. C'est du reste ce que l'on a déjà vu méthodologiquement, puisque rechercher l'intelligibilité d'un mouvement en son milieu et non à son extrémité première et dernière c'est déjà abandonner la *causa finalis*. Aussi, si la fonctionnalité rend compte du changement, comme nous l'avons vu, le mouvement entéléchique souhaite (puisqu'il s'agit d'un vœu de la partie rationnelle

---

qui donne to orekton. Nous optons pour to orekton, dans la mesure où Aristote vient en 433a6 de refuser à l'orexis le statut de principe moteur». Sur ce point, bien que nous ne partagions pas leurs conclusions, nous renvoyons aux articles de Monique Canto-Sperber, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De Anima* d'Aristote », *Les Études philosophiques*, 1997/1, p. 59-96, p. 61, n. 2 et de Jean-Louis Labarrière, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De Anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », *Les Études philosophiques,* 1997/1, pp. 97-125, p. 106, n. 1.

[464] *De Anima*, 426b 28-29 : « [...] *mais le sens, lui, exprime maintenant ce qui est maintenant, donc de façon simultanée. Il est par conséquent une instance où il n'y a pas de séparation et qui opère dans un temps sans séparation* ». La *phantasia* qui est proche de la sensation permet de voir la vue au sein de cette même instantanéité, elle ne peut donc saisir les mouvements irrationnels que dans l'instant mais nullement dans la durée qu'elle reconstitue après-coup.

[465] *Parties des animaux*, I, 645a 15-17.

[466] Le mouvement local est devenu une fonction parmi d'autres, comme cela est précisé dans son *De Spiritu* en 484b 12-14 : « *Par fonction en vue du mouvement, j'entends, par exemple le mouvement du pied ou de la main, de la jambe, du bras, et, pareillement, à la fois le mouvement de flexion et le mouvement de lieu à lieu, car le mouvement local ne peut pas exister sans un mouvement de flexion*. »

du modélisateur qu'est Aristote), rendre compte de ce qui ne change pas durant le changement, ce qui assure donc le devenir ceci des espèces qui adviennent toujours particulièrement (A➔b). Or, si les mouvements fonctionnels s'organisent en vue d'une fin unique, s'ils se soumettent en devenant partie d'un mouvement global, il n'en va pas de même pour les mouvements entéléchiques au sujet desquels on apprend en *Métaphysique* qu'ils sont séparés[467] :

> *« Il est impossible, dit-il, que la substance provienne de substances qu'elle contiendrait comme en entéléchie ; car des êtres qui sont ainsi deux en entéléchie ne seront jamais un seul être en entéléchie. »*

Si l'on sait, comme Aristote l'expose dans le livre H[468], que la substance est toujours un non-composé, on peut supposer alors que la propriété de séparation proviendrait de la substance elle-même et non de l'entéléchie qui ne fait que révéler cette propriété de la substance, aussi ne serait-il pas si obvie que l'entéléchie première séparât en tant qu'entéléchie, cela pourrait être une propriété de l'âme accomplie indépendante de l'action d'accomplissement.

Ce développement nous semble renvoyer à un développement déjà opéré par Lambros Couloubaritis sur lequel nous allons faire une pause en le commentant[469]. Ce dernier précise, en premier lieu et en suivant Aristote, que le terme *energeia* est plus proche de l'*ergon*, plus proche de la fonction que ne l'est l'*entelecheia*, comme nous venons de la voir[470]. Ensuite, Lambros Couloubaritsis revient sur le double sens d'*hypokeimenon* donné qui suit magistralement la division opérée, je cite en 10038b 5-6 :

> « [...] *soit en tant qu'une chose particulière, comme l'animal par rapport à ses affections, soit en tant que matière par rapport à l'entéléchie.* »

---

467 *Metaphysique,* Z, 13, 103a 3-4.

468 *Metaphysique*, H, 6, 1045a 14.

469 Lambros Couloubaritsis, « La notion d'entelechéia dans la *Métaphysique* d'Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne*, n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 129-155.

470 Est cité en note 3 p. 130 la référence Θ, 8, 1050a 21-22 que nous reproduisons ici dans la traduction de Tricot : *« L'œuvre est, en effet, ici la fin, et l'acte est l'œuvre ; de ce fait aussi, le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie ».* Mais le Stagirite s'empresse de préciser : *« Dans certains cas, la fin se confond avec l'exercice même : ainsi la vue a pour terme la vision* [...] *c'est ainsi que la vision est dans le sujet voyant, la science dans le savant, et la vie dans l'âme* [...] *».* On comprend donc que la vie est dans l'âme comme la vision qui se voit elle-même.

Il est juste que d'affirmer ici que le mouvement entéléchique assure la permanence de l'être lors de son engagement dans l'advenir ceci, tendant vers le propre. Mais on peut également dégager une opposition entre le particulier dans lequel le vivant est entraîné par la sensation (son histoire propre qui est sa somme mémorielle de ses changements) et le général qui est géré par une autre instance liant la matière et la forme, instance cette fois-ci générale et distincte du particulier : l'entéléchie. L'entéléchie serait donc plus générale sans être multiple, c'est-à-dire que le général ne proviendrait pas de l'unification des divers mouvements particuliers, le général serait dans chaque mouvement particulier rapport spécifique entre matière et forme soumis au changement. Il demeure que ce n'est donc pas le mouvement entéléchique qui sépare mais la substance en tant qu'elle est affectée passivement ; le mouvement entéléchique, au contraire, permettrait que les affections ne détruisent pas la substance elle-même puisque l'âme est une substance. Il n'y a pas plusieurs âmes au sein d'un vivant c'est la raison pour laquelle il n'y aura qu'un mouvement entéléchique qui ne sera pas davantage un composé. L'entéléchie n'assure pas le propre de l'âme par séparation, le propre étant plutôt assuré par la matière, mais la permanence de ce propre, issu du changement, qui ne se perd pas dans l'advenir. Il nous est donc difficile de suivre ce développement et encore moins la thèse principale énoncée[471] :

> *« Cela suppose que la notion d'entéléchie puisse être pensée doublement : aussi bien comme achèvement d'un processus que comme appartenant à son origine – en tant que principe. Cela suppose ainsi que l'entéléchie comprise dans son association à la puissance émerge dans l'archè même, tandis que l'entéléchie au sens d'achèvement coïncide avec le télos. Mais cette distinction ne doit pas nous faire perdre de vue que l'entéléchie est présente dès l'origine d'un processus jusqu'à son achèvement, elle est cela même qui lui assigne un sens et assure à la chose se constituant son être même. »*

Comme nous l'avons vu le principe d'intelligibilité du mouvement entéléchique est en son milieu (médiété), il est donc inutile de reprendre

---

[471]Lambros Couloubaritsis, « La notion d'entelechéia dans la *Métaphysique* d'Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne*, n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, p. 145.

ces notions initiatiques d'*arché* et de *télos*. Lambros Couloubaritsis a le mérite de s'auto-corriger en avançant que l'entéléchie est plutôt un continu qui accompagne le mouvement en lui donnant un sens afin qu'il reste lui-même par-delà les changements en cours. En tant que le devenir s'oppose à l'être, on peut alors penser que l'entéléchie est le substrat rendant possible le passage de la puissance à l'acte, mais en tant que le devenir ne s'oppose pas à l'être, mais en est une forme distincte issue du changement, l'entéléchie réalise le passage de la puissance à l'acte. En effet, quand et comment la puissance s'arrête pour devenir acte alors que le mouvement de l'être dans le devenir est continu ? Et pourquoi alors l'entéléchie serait plus proche de l'acte que du début du mouvement qui est la puissance ? C'est bien avec le terme d'*energeia* que ce terme est confondu et non avec celui de *dunamis*, donc pourquoi l'entéléchie serait plus proche du terme (fin) du mouvement que de son début ? Pourquoi n'est-il pas finalement vraiment continu sans arrêts apparents ? La continuité du mouvement provient-elle du mouvement lui-même ou de l'entéléchie accompagnant sa motricité ? En outre, Lambros Couloubaritsis aborde le livre Θ de la *Métaphysique* sans jamais expliquer ce formidable paradoxe exposé au chapitre VIII de ce livre et selon lequel l'acte serait antérieur à la puissance. Nous n'avons, du reste, pas trouvé de commentateurs ayant pu surmonter ce paradoxe extraordinaire qui balaye en un livre toute sa conception hylémorphique naturelle[472]. Car, en diable, bien sûr que la puissance précède l'acte selon le temps et le genre dans le monde sublunaire, alors pourquoi défendre dans ce livre le contraire ? À quelle objection le Stagirite répond-il pour changer l'étalon de mesure de sa doctrine, comme une balance de Roberval déréglée ? Si ce paradoxe est difficilement surmontable c'est bien qu'il doit y avoir un paradoxe au sein même de la doctrine hylémorphique qu'elle ait été formulée dans son for intérieur ou formulée contre un adversaire inconnu, qui peut être formulé en ces termes : Si tout mouvement rectiligne tend vers son contraire alors la vie

---

472 L'opposition bien-mal nous éloigne « tragiquement » de la résolution de ce problème fondamental de la théorie de la connaissance comme on peut le constater à la lecture du livre de David Lefebvre, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, 2018, pp. 438-439.

tend vers la mort et l'acte sera le lieu de manifestation non pas de la vie mais de la mort, l'inobservable. Ce paradoxe n'affleure que dans le livre E de la *Métaphysique* en 3, 1027 9-10 :

> *« Tous les évènements à venir seront donc nécessairement : par exemple, le vivant mourra nécessairement car il porte en lui la condition de sa mort, à savoir la présence de contraires dans le même corps. »*

On pourrait penser que si la dialectique est bien cause du changement, cela n'implique pas que ce changement tende nécessairement vers la corruption, sauf si tout changement est couplé à la génération, génération du vivant qui n'est que provisoire. Absolument, comme la dialectique est circulaire, la génération tendra à la corruption pour rejoindre la génération seconde, donc toute génération tendra vers la corruption. Du côté du mouvement entéléchique, nous l'avons démontré déjà à deux reprises, le Stagirite défend bien, au contraire, une linéarité du mouvement recherché tant en condamnant la périodicité du mouvement de l'âme des doctrines de l'éternel retour qu'en insistant sur cette linéarité en 403a 13-15 dans son *De Anima*. Ceci n'est pas une interprétation de notre part puisqu'il l'affirme définitivement lorsqu'il rejette cette vision platonicienne, je cite en 407a 6 : *« Le mouvement de celle-ci ne présente pas de révolution circulaire ».* Dans le *Timée*, en effet, Platon affirme que l'univers produit par le démiurge est un dieu, composé d'un corps et d'une âme qui le meut, et à propos de ce mouvement, il avance plus précisément ceci (34a) :

> *« Il lui a donné le mouvement corporel qui lui convenait, celui des sept mouvements qui concerne principalement l'intellect et la réflexion (tèn peri noûn kai phronèsin malista ousan). C'est pourquoi, lui imprimant sur lui-même une révolution uniforme, dans le même lieu, il l'a fait se mouvoir d'une rotation circulaire. »* (trad. A. Rivaud)

La réponse de son élève sera assez expéditive :

> *« L'âme du tout veut être telle que ce qu'on appelle l'intellect, car elle n'est pas comme la sensitive ni comme la désirante, car le mouvement de celles-là n'est pas le transport circulaire. »* (407a 3-5).

Nous avons la confirmation que, premièrement, le *noûs* conserve la circularité du modèle iranien, mais également que la sensation et le désir sont bien des mouvements linéaires. Si donc le *noûs* demeure circulaire,

il ne semble pas y avoir de place pour un mouvement entéléchique à moins que le *noûs* transporté, pris dans le mouvement du mû, se comporte d'une manière autre que lorsqu'il est au repos, ce qui est impossible puisque Aristote répète à l'envi que ce dernier est séparé. Ou bien alors le *noûs* est limité au mouvement rationnel des contraires (dialectique), dont l'entéléchie serait l'équivalent au niveau de l'irrationnel. Il faudrait alors chercher un candidat qui serait l'équivalent du *noûs* rationnel. Or nous n'avons qu'une occurrence en *Physique* qui fait état d'autres mouvements, la voici (VIII, 3, 254a 29) :

> *« On est en effet d'avis que l'imagination et l'opinion sont des sortes de mouvement. »*

L'opinion provient de la sensation, l'imagination comme activité de la *phantasia*. Acceptons provisoirement que la *phantasia* au niveau irrationnel soit l'équivalent du *noûs* au niveau de la partie rationnelle. Elle sera alors au principe premier de la linéarité qui ne sera rien d'autre que l'impossibilité de se saisir elle-même comme principe et donc comme aveu de l'impossibilité de s'imaginer soi-même, de former un cercle. Je ne peux m'imaginer car je ne suis que le produit de mes sensations, de mon stock mémoriel. Et pire encore, le mouvement linéaire n'étant pas continu, la tâche première de la *phantasia* sera de produire l'illusion du continu, l'illusion de ma permanence en tant qu'être ceci par rapport à l'être, l'illusion du conatus de Spinoza, origine du mouvement dont je suis le produit. Le mouvement de l'âme, dans le *De Anima*, n'est donc pas encore linéaire mais déjà plus circulaire, en tendant vers le milieu, on tendrait vers le *kairos* (pas-encore/jamais-plus). En tant qu'il s'agit d'un mouvement produit par la partie irrationnelle de l'âme, nous ne pouvons plus utiliser la négation. Ce n'est pas parce que le mouvement de l'âme n'est pas circulaire qu'il est linéaire, l'hylémorphisme a été posé justement pour montrer qu'il pouvait exister une continuité entre les contraires. Tout chez Aristote est d'une cohérence et d'une cohésion effroyable. En outre, s'il revient au changement de rendre compte de ce mouvement, le changement ne peut pas inverser le mouvement de la mort vers la vie et donc de l'acte vers la puissance, rendant impossible la primauté de l'acte sur la puissance

exposée dans ce livre Θ, 8. Si tous les mouvements tendent vers leur contraire la nature totalement en acte serait le lieu de manifestation de la mort totale, comme terme du changement en tant que changement. Logiquement nous avons donc les possibles suivants :

- soit l'âme est principe de mort engendrant un mouvement de changement vers la vie ;
- soit l'on pose l'acte avant la puissance et toute la doctrine entéléchique est inversée mais contraire au bon sens de l'observation ;
- soit enfin il faut admettre qu'il existe des contraires également dans la partie irrationnelle de l'âme, ce qui est paralogique.

En 1048b 6, Aristote confirme que les puissances issues de la partie irrationnelle de l'âme n'engendrent qu'un seul effet, refusant d'introduire le contraire appartenant à la partie rationnelle des mouvements de l'âme rationnelle[473] :

> *« Les puissances rationnelles sont, toutes également puissance des contraires, mais les puissances irrationnelles ne sont, chacune, que d'un seul effet. »*

On peut néanmoins utiliser la comparaison pour penser ce mouvement. En effet, si la partie rationnelle de l'âme peut unifier les contraires, c'est parce qu'elle les a séparés à l'origine au sein de la raison. La raison est toujours commune entre les deux contraires comme le dit le Stagirite en 1048b 20 : *« En effet, la raison des choses est raison de l'un et de l'autre ».* Si bien que quel que soit le mouvement introduit par l'âme, la raison retrouvera le principe unifiant car c'est la même raison qui est dans chaque contraire. Cette thèse nous pose au moins trois problèmes : premièrement cela signifie qu'il n'y a plus continuité entre la partie irrationnelle et la rationnelle de l'âme. Or s'il n'y a plus continuité, il n'y a plus de contact et s'il n'y a plus de contact, le temps ne peut plus se transmettre à la partie rationnelle de l'âme qui devra donc être mue par un autre principe qui deviendra le *noûs*. Deuxièmement, cela signifie

473 Corroboré par 1048a 8-10 : *« En effet, toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires* […] *»*, ou encore Θ, 1048a 8-9 : *« […] toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet, alors que toute puissance rationnelle est productrice des contraires* […]. *»*

désormais que la raison s'appuie sur elle-même alors qu'elle devrait s'appuyer sur la partie irrationnelle. Pourquoi ? Parce que les sens précèdent toutes les activités de la partie rationnelle y compris l'activité de la *phantasia* qui est inséparable de la sensation même dans l'activité onirique qui est coupée de la sensation. Troisièmement, si la partie rationnelle de l'âme ne s'appuie plus sur la partie irrationnelle, on obtient une fracture entre le corps et l'esprit, chacun ayant une temporalité propre. On pourrait alors penser que la partie irrationnelle de l'âme engendre aussi une contrariété première qui est la tension entre vie et mort, substrat premier du changement. Mais le Stagirite le refuse, il maintient le contraire du côté de la partie rationnelle de l'âme et refuse toujours d'admettre qu'il puisse exister des contrariétés sensibles au sein de l'âme (et donc du temps), puisque les contrariétés sensibles ne sont produites que par les sens et non par un principe premier contrôlable par le *noûs*. Par ailleurs, la doctrine hylémorphique n'a pas pour but de penser la liaison entre vie et mort mais bien unilatéralement de défendre une vie triomphante au-delà des obstacles, du hasard et de la contingence mondaine. Aussi, défendre la première hypothèse selon laquelle l'âme serait principe de mort engendrant un principe de vie est totalement exclu, bien que l'on trouve cette tentation dans le livre E de la *Métaphysique*, comme nous l'avons vu. Il ne reste donc qu'à défendre que l'acte précède la puissance pour sauver la vie et la possibilité d'observation. Le Stagirite précise en premier en 1048a 31 que l'acte est *« le fait pour une chose d'exister en réalité »*. La réalité est tirée par induction, selon donc la conformité aux cinq sens sans recours à l'analogie ou à la définition. Seulement ensuite Aristote distingue deux formes d'acte (*energeia*) :

> *« En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à matière. »*

On comprend alors que s'il y a deux formes d'*energeia*, c'est qu'il y a deux genres d'espaces : le lieu (τόπος : *topos*)[474] et la situation (*phora* en

[474] On dit « lieu », comme là où on habite le « lieu-dit », non pas une portion d'espace quantitative mais le lieu du repos, c'est-à-dire le lieu de la pause du mouvement qui n'est que cessation provisoire de mouvement pour un autre mouvement.

grec, traduite par *situ* en latin et *positio* dans l'espace (plan) en français depuis Descartes essentiellement. Le lieu est défini le plus souvent, depuis sa définition donnée en *Physique,* comme *la limite du corps enveloppant*, ce que, par exemple Bergson reprend dans sa thèse complémentaire latine[475]. On peut dire, de notre côté, que le lieu doit être compris comme la liaison possible (possible en tant que substrat) de la matière et de la forme au sein du changement donné mis en pause par l'observation. Le lieu peut alors être compris comme le moment donné où la matière touche la première fois sa forme sous l'œil de l'observateur. La matière est alors attirée par la forme de manière continue et lorsque ce processus est achevé, le changement cesse. Durant tout le processus la matière devient donc puissance de se mêler à la forme, comme cela est exposé en gamma 8, 1050 15-16 :

> *« De plus la matière n'est en puissance que parce qu'elle peut aller vers sa forme : et lorsqu'elle est en acte, alors elle est dans la forme. »*

Le mouvement cesse donc quand la matière est complètement dans la forme rendant cette division inutile et inutile également l'entéléchie comme mouvement de la matière vers la forme, l'entéléchie est alors l'acte selon le temps que l'on s'est donné pour observer la totalité du processus. Par ailleurs, ce n'est pas parce que le mobile[476] est de plus en plus chargé de matière dans la forme qu'il est de plus en plus visible par la sensation puisque le Stagirite soutient que la matière est inobservable puisqu'elle est *« inconnaissable par soi »* (Z, 10, 1038a 8). Mais il faut bien comprendre également que le devenir n'est pas issu de la forme, ni de la rencontre de la matière et de la forme (dialectique) mais de la matière seule, puisque lorsque la matière est complètement formée ou

[475] Henri Bergson, *Quid Aristoteles de loco senserit,* 1889, « L'idée de lieu chez Aristote », trad. Robert Mossé-Bastide, in *Les Études bergsoniennes, Vol II*, 1949, Albin Michel, pp. 26-104, p. 43. Bergson avance plus précisément que le lieu est *« la surface intérieure du contenant »*, le rapportant aux trois dimensions que sont la longueur, la largeur et la profondeur (p. 36) avant de retenir cette définition finale quelque peu fleurie (p. 48) : *« Pour résumer brièvement l'ensemble de la discussion, le lieu n'est ni la matière ni la forme, parce que la matière et la forme paraissent s'associer aux destinées du corps et y participer, si l'on peut dire, tandis que le lieu est le témoin immobile de ces destinées. »*

[476] Le mobile est alors pris comme substance en mouvement, or la substance est principe ou cause, mais jamais ce qui est dans le monde, *Métaph*. Z, 17, 1041a 8.

« formatée » le mouvement cesse, comme cela est encore confirmé en *Métaph.*, Z, 7 ; 1022b 34-1023a 1[477] :

> « [...] *le devenir est impossible, si rien ne préexiste. Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister, c'est manifeste : car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet immanent du devenir.* »

La matière n'est pas davantage le devenir puisqu'elle est le sujet du devenir, comme substrat rendant possible le mouvement observé par le changement. Le devenir sublunaire n'est créé par rien au sein du niveau sublunaire puisqu'il n'est que l'avenir produit par l'ordre supralunaire par contact continu[478]. La cause du devenir n'est donc pas coextensive à son lieu de manifestation et c'est encore la raison pour laquelle le mouvement n'est pas la preuve du devenir. Ce qui nous amène à la deuxième notion d'« espace » chez Aristote, la *phora* (*situ*, en latin) qui est le mouvement situé dans le monde ou le mouvement dans le plan géométrique, le mouvement local selon la motricité. C'est parce que le monde a été conçu comme une sphère géométrique qu'on peut y distinguer, comme dans l'espace géométrique, le haut et le bas, la droite et la gauche, la profondeur et la platitude. En effet, est orienté tout ce qui est en mouvement ou capable de se mettre en mouvement, c'est la raison pour laquelle nous disons que les animaux ont des postérieurs (des fesses) opposées à l'antérieur (qui serait alors le nez), il en va de même pour la latéralité. La situation, que l'on traduit le plus souvent en français par « espace », est le rapport du changement, changement ayant lieu dans le « lieu », avec l'espace de réalisation de ce changement. De telle sorte que l'espace n'est pas encore la position cartésienne d'un objet, mais le temps que met la matière pour fusionner totalement avec la forme si le référent est le mobile lui-même. Lorsque cette fusion est complète, le mouvement cesse de lui-même. Tant qu'un objet est en mouvement, la matière est indissociable de la forme, par une sorte d'attraction de la matière par la forme, ce n'est qu'à l'état de repos total

[477] Le corollaire est obvie en Z, 8, 1033b 5-6 : *« il est donc manifeste que la forme non plus ou quel que soit le nom qu'il faille donner à la configuration réalisée dans le sensible, n'est pas soumise au devenir, que d'elle il n'y pas génération* [...]. *»*

[478] Aristote se sent obligé de préciser dans le livre Θ 8, 1050b 23 que : *« C'est pourquoi le Soleil, les astres, le ciel tout entier sont toujours en acte, et il n'y a pas à redouter qu'ils s'arrêtent jamais, comme le craignent les physiciens »*. Puisqu'ils sont toujours, il y aura toujours du devenir dans le monde sublunaire.

ou autrement dit au terme du mouvement de changement que la matière peut s'incorporer totalement à la forme puisque le changement est terminé. C'est la raison pour laquelle Aristote parle de limite du corps enveloppant qui est la limite temporelle de la disparition de la forme (les trois dimensions), comme forme totalement réalisée et donc totalement dans la matière. Le mouvement énergétique (*energeia*) est plus proche de l'espace, *situ* en latin, car incomplet par définition puisqu'il est mouvement, alors que le mouvement au sein du lieu (*topos*) est le mouvement entéléchique où s'opère la véritable union de la matière et de la forme, qui se retrouve ensuite dans l'espace mêlant l'espace (fin de l'action, « acter » en français et le lieu (acter selon le *topos*). La division conceptuelle entre *energeia* et *entéléchie* provient donc bien d'une division de l'espace qui elle-même provient d'une division du temps. En effet, si un *topos* est un *topos* c'est qu'il y a mouvement, sinon les *topos* seraient confondus, ce que l'on nomme l'*antitypie* depuis Leibniz, comme cela est formulé magistralement dans le *De Anima* 7b 418b 18 : *« Et, de fait, deux corps ne peuvent se trouver ensemble au même endroit ».* Ce constat existentiel ne provient, substantiellement, pas du mouvement énergétique mais de l'entéléchie, car c'est l'entéléchie qui sépare selon *Métaph.* Z, 13, 1039a 8. Si donc, au regard du mouvement physique, la puissance précède toujours l'acte, peut-être qu'eu égard aux vivants l'acte précède la puissance ? Puisqu'en effet, dans ce livre Θ en 1048b 23-35, Aristote distingue bien deux genres d'actualisations et même deux genres de processus menant à ces actualisations distinctes. Quand le mouvement possède sa fin, on parle d'*action* (*energeia*), comme les fonctions du corps, alors que quand le mouvement ne possède pas de fin immanente, Aristote parle d'*acte*. L'acte est incomplet alors que l'action serait complète. Attendu qu'il existe deux genres d'étant, les animés et les inanimés, il existera deux types de mouvements et *a fortiori* deux modes de réalisation. Nous avions posé cette partition entre l'acte sans *télos* qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) dans le lieu et l'action avec *télos* qu'accomplissent les étants animés (*energeia teleia*) dans l'espace (*topos*). Il convient, désormais, de coupler la complétude avec l'animation. Les étants inanimés ont des

mouvements sans but et qui sont incomplets alors que les étants animés ont des mouvements avec but qui engendrent des actes complets, les *actions*. Comment expliquer cette distinction fondamentale ? Il faut pour cela, en premier lieu, reprendre la définition générale du mouvement[479] :

> *« Or le mouvement suppose trois termes : le premier est le moteur, le deuxième ce par quoi il meut, le troisième enfin ce qui est mû. Le moteur à son tour est de deux sortes : l'un immobile, l'autre moteur et mû. Ici le moteur immobile est le bien pratique ; le moteur mû, la faculté désirante (car le sujet désirant est mû en tant qu'il désire, et le désir est une sorte de mouvement ou plutôt un acte) ; enfin l'être mû est l'animal. »*

Cette analyse du mouvement désirant peut être appliquée à tous les mouvements, le moteur, le mû, ce qui est mû. Sont séparés quantitativement et distingués qualitativement deux types de moteurs. Le moteur immobile qui donne l'impulsion mais qui ne suit pas le mouvement et le moteur mobile qui donne l'impulsion et qui accompagne toujours le mouvement. C'est le moteur qui va distinguer ces deux types de mouvements. Si le mobile des inanimés est toujours mû par un autre en tant qu'autre, cet autre mobile même (puisque c'est aussi un mobile) n'accompagne pas son mouvement (*impulsio*). Alors que le moteur des animés accompagne le mouvement de ce qu'il anime, comme les pulsions du cœur (*pulsio*). D'un point de vue fonctionnel, pourtant, le cœur n'accompagne nullement le mouvement désirant ? Or c'est bien le cœur qui est le moteur du mouvement désirant ? De même, en quoi le mû serait-il mû s'il était toujours suivi de son moteur, il deviendrait moteur lui-même, moteur mobile suivant sans cesse le mobile ? Enfin, ce qui est mû n'est-il pas déjà le mû par le mû lui-même, donc le mû pourrait-il donc être au repos sur ce qui le meut (*pulsio*)[480] ? En fait, cette division du moteur semble nous montrer qu'Aristote utilise, afin de rendre compte des mouvements du vivant, la même grille interprétative que celle utilisée afin d'analyser le transport des mobiles de la *Physique*. Il distingue en effet, quatre types de mouvements : traction, poussée, rotation et portage, comme cela est expliqué en *Physique*, 243a 11-18 :

---

[479] *DA*, III, 10, 433b 13-18.

[480] De la même manière que le monde animé se re-pose sur le *Noûs* pour s'animer au moment où le *Noûs* se repose pour lui servir de moteur.

> « [...] *il est nécessaire que tous les cas tombent sous quatre sortes, car il y a quatre sortes de transport provoqué par quelque chose d'autre : la traction, la poussée, le portage et la rotation. En effet, tous les mouvements locaux se ramènent à ceux-ci.* »

Le possible logique est ramené à quatre cas probables rendant compte des substances mues dans la plupart des cas observables. Les mouvements de transport locaux pourraient donc se retrouver dans le vivant qui deviendrait alors lieu d'un autre référent qui est le *noûs*[481].C'est-à-dire que cela ne bougerait plus à partir du corps visible, ce qui était l'hypothèse initiale, mais à partir du *noûs* et en premier lieu dans l'espace du corps. Aussi, allons-nous pouvoir classer les mouvements des animés avec cette quadripartition :

TRANSPORT/ÂME	**RATIONNELLE**	**IRRATIONNELLE**
TRACTION	VŒU	DÉSIR
PULSION & impulsion	ÉTHIQUE	THUMOS
PORTAGE	DIALECTIQUE	ENTÉLÉCHIQUE
ROTATION	NOÛS	(mvt circadien non connu par Aristote[482])

Aristote poursuit en faisant état de la division utilisée dans le *De Anima*, la pulsion est une poussée quand le moteur suit le mobile, si le moteur ne suit pas le mobile, on parlera d'*impulsion* ou d'*expulsion*, mouvements qui seront le modèle de la colère *thymique* par exemple. Pourtant dès le début du livre thêta 8, Aristote modifie l'angle d'approche de sa modélisation en insistant sur le premier moteur en acte, fondement de la

[481] *Physique*, VII, 2, 243b 16 : « *Mais il faut aussi ramener à ces sortes les autres mouvements selon le lieu, car tous tombent sous ces quatre sortes.* »

[482] Les rythmes circadiens ont peut-être été compris et expliqués par Aristote dans l'ouvrage perdu *Sur les plantes* puisque la plante mentionnée par Théophraste a été découverte lors d'une campagne d'Alexandre à Tylos (Bahreïn) par Androsthène (Théophraste, *Histoire des plantes*, IV) : « *Androsthène a constaté : à Tylos croît un arbre dont la fleur a de nombreux pétales, comme la rose : cette fleur, dit-on, reste close pendant la nuit, s'ouvre au lever du soleil, elle est à midi complètement épanouie, puis l'après-midi se referme peu à peu pour, de nouveau, rester close pendant la nuit : et même les indigènes disent qu'elle dort* ». En tout cas, c'est bien un savoir contemporain du Lycée, cf. P. Green, *Alexander of Macedon, 356-323 BC*, Berkeley, University of California Press, 1991.

chaîne de toutes les puissances et moteur immobile de ces derniers. Au chapitre V on peut lire[483] :

> *« Pour les êtres sans vie, il y a nécessité, du moment que le patient et l'agent se rencontrent, comme ils peuvent, que l'un agisse et l'autre pâtisse. Mais pour les facultés rationnelles, ce n'est pas une condition nécessaire. En effet, toutes les facultés irraisonnables ne sont faites que pour produire chacune, l'action unique qui leur est propre, tandis que les facultés rationnelles sont capables de contraires. »*

Dans ce chapitre, comme dans tous les traités éthologiques, l'âme irrationnelle n'admet pas les contraires et se contente de ne produire qu'un effet unique, seule l'âme rationnelle admet les contraires, ce qui lui est exclusif. Pourtant en 8, 1050b après avoir introduit le premier moteur en 1050b 5-6, Aristote avance la proposition totalement inverse en utilisant le futur afin d'avertir son lecteur qu'il en sera ainsi désormais 1050b 34 :

> *« Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissance des contradictoires, suivant qu'elles sont présentes ou absentes. »*

Cette contradiction apparente nous oblige à faire une longue digression au sujet des contradictoires. En effet, il y a une contradiction apparente chez le Stagirite, contradiction qui s'ajoute à celle de l'antériorité et de la postériorité de l'acte. Et, plus globalement encore, sa conception de l'histoire exposée dans le livre lambda de la *Métaphysique* est en contradiction avec sa conception du temps physique[484]. Tout cela nous devons le comprendre en revenant à l'introduction du *noûs* iranien en Grèce et son influence sur l'Académie avant de comprendre la symphyse aristotélicienne. Nous avions, du reste, exposé en quatrième de couverture de notre premier tome qu'il y aurait un retour des *théologoï* dans le corpus du Stagirite, il n'est pas accidentel qu'ils fassent retour au moment de traiter de l'âme qui en est leur chasse gardée.

---

[483] Aristote, *La Métaphysique*, Θ, V, 1048a sq., trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire. Cette fois, il nous semble que cette traduction l'emporte sur celle de J. Tricot "*...Toute puissance irrationnelle n'étant productrice que d'un seul effet.*" et celle de M-D- Duminil/A. Jaulin.

[484] *Métaph*, lambda, 8, 1074b 10-12, passage sur lequel nous reviendrons.

II-3) Des *noûs* historiques, au *noûs* aristotélicien : une version thrace ou ionienne de la théorie de la connaissance ?

On pourrait commencer ce développement en partant des contradictions levées précédemment, si ce n'est que la théorie des opposés est assez complexe chez Aristote et qu'elle vient fusionner avec les théories du *noûs* dont nous voulons rendre compte. Aussi, y aurait-il une pétition de principe à venir appuyer notre développement sur les contradictoires alors qu'ils possèdent, en eux-mêmes, une dimension historique. Nous partirons donc du *divers* historique à partir de notre modèle initial sur les infinis. Nous avons ramené le divers historique grec à deux mouvements essentiels, le mouvement dialectique iranien qui passe en Grèce d'abord par l'intermédiaire du mythe des races d'Hésiode[485] et ensuite par le truchement du modèle noétique d'Anaxagore[486] ; et un modèle ionien qui serait appuyé sur la culture ionienne et qui traverserait la théorie physique – les recherches sur la nature elles-mêmes – depuis son origine en suivant la thèse de Gérard Naddaf. Nous comprenons aisément qu'il pourrait y avoir un conflit possible, au sein de l'aristotélisme, entre ces deux grands courants historiques qui seront nommés tardivement et historiquement, « italique » et « ionien », entraînant une fusion fâcheuse entre le courant iranien et le courant pythagoricien au sein de l'Académie de Platon, comme nous le verrons. Nous devons d'abord nous interroger sur le possible théorique aristotélicien comme réceptacle du probable historique de ce conflit et cela en premier lieu en interrogeant la notion d'infini. Si, en effet, Aristote était conscient de ce conflit, il devrait donc y avoir une fracture continuelle entre deux infinis dans son œuvre ; l'un initial qui rendrait compte de la Création et qui s'appuierait sur le modèle iranien et l'autre, ionien, dont le terme serait la non-régression à l'infini *a parte post* ; l'infini néo-grec d'Aristote devenant conséquemment, l'infini du juste

[485] La primauté du mythe de Prométhée devra être analysée au sein de la théorie des valeurs puisqu'elle est au fondement matériel de l'idéologie allemande.

[486] Erwin Rohde, comme nous le verrons dans notre prochain travail, distinguera justement Pythagore des pythagoriciens en prenant acte que les « pythagoriciens » sont tous nés après la venue d'Anaxagore en Grèce, alors que le courant « pythagorique » est antérieur et n'est situé qu'en Asie mineure.

milieu, de la révélation, pour le dire théologiquement. En K, 10, 1068a 35-40, ce possible est donné :

> *« L'infini est, ou bien ce qu'il est impossible de parcourir, parce qu'il n'est pas dans la nature d'être parcouru, comme la voix est invisible, ou bien ce qu'on peut parcourir mais est sans fin, ou bien ce qu'on a peine à parcourir, mais qui ne laisse pas parcourir ou n'a pas de fin. Il y a encore l'infini par composition ou par division, ou par les deux à la fois. »*

Nous avons donc quatre infinis (hors les mixtes), ce qui est cohérent avec la quadripartition de la causalité. La cause efficiente est à l'origine et empêche une régression à l'infini selon le mouvement, la cause finale, empêche une progression à l'infini du mouvement comme saisie du sens qui fait tendre la quiddité vers l'univocité et non en son contraire qui est la polysémie infinie. Ensuite, Aristote donne les deux infinis, selon la grandeur cette fois, division *a parte post* et *a parte ante*. Modèle étiologique qui est, en outre, corroboré par le développement du livre A[487]. Ce qui nous donne le schéma étiologique suivant :

Schéma 10. Les quatre causes (dépliées)

Schéma non dipsonible dans la version ebook

[487] *« En un sens, par cause nous entendons la substance formelle ou quiddité (en effet, la raison d'être d'une chose se ramène en définitive à la notion de cette chose, et la raison d'être première est cause et principe) ; en un autre sens encore, la cause est la matière ou le substrat ; en un troisième sens, c'est le principe d'où part le mouvement ; en un quatrième, enfin, qui est l'opposé du troisième, la cause, c'est la cause finale ou le bien (car le bien est la fin de toute génération et de tout mouvement. »*, A, 982a 30-3, trad. J. Tricot.

À l'aide de cette quadripartition, on comprend que les causes n'ont pas le même statut. Bien entendu, s'il n'y a pas de mouvement accidentellement, comme en physique, les causes efficiente et finale seront premières, mais s'il n'y a pas mouvement, les causes matérielle et formelle seront premières et fusionneront en un infini unique. Or, le mouvement est mesuré par l'intermédiaire de la grandeur, en conséquence de quoi, la forme serait première selon la mesure, et seconde selon la non-mesure, selon donc la matière définit ici négativement à la forme. Toutefois, selon le contraire, s'il n'y avait pas mouvement, selon Aristote, la matière et la forme ne seraient pas séparées, donc la matière serait forme et la forme matière, forme et matière seraient confondus en une seule et même cause. Donc il convient d'ajouter soit une matière à la forme soit une forme à la matière, qui sont les deux seuls probables du continu entre mouvement et non-mouvement. De la même manière, quand la cause finale est totalement formulée, elle devient une cause formelle, et laisse place à une nouvelle cause finale, et cela *ad infinitum*. Il restera, comme tout le monde a pu le constater, que nous avons quatre infinis en mouvement et que notre théorie n'en a que trois bien qu'intégrant également le mouvement, ce qui laisse à penser que l'instant sera toujours un composé de matière (une) et de forme (deux). Articulons cela avec les doctrines historiques dont le Stagirite aura fait le maximum pour en comprendre les origines tant spatiales (géographiques) que temporelles (historiques). Nous allons en premier lieu étudier la notion de *noûs* et observer comment, par appropriation « organique », Aristote en fait un concept univoque alors que ce terme possède une certaine diversité, une plurivocité historico-culturelle qui a entraîné Kant dans la plus grande illusion transcendantale. Nous appliquons ici la thèse historique évoquée des différents *logos*, des différents *inhérited conglomerates* de Gilbert Murray dont le concept cette fois s'encapsule dans celui de *noûs*, comme « noyau dur », noyau central, noyau fondamental d'un conglomérat culturel hérité[488].

---

[488] Nous filons donc la métaphore de Gilbert Murray en avançant que tout *inherited conglomerate* a un noyau atomique qui est sa conception propre du *noûs*. Chaque *noûs* devant ensuite qualifier le mouvement *sui generis* de chaque conglomérat. Cela

Depuis le *Protreptique*, Aristote associe toujours le terme de *noûs* avec le *noûs* d'Anaxagore, comme nous l'avons vu[489], alors que cette notion semble exister bien avant l'arrivée d'Anaxagore en terre grecque continentale. Pourtant il est relativement difficile de s'en faire une idée claire et précise puisque tous les dictionnaires restent sur la réserve lorsqu'il s'agit d'en donner une définition satisfaisante, même le dictionnaire Chantraine[490]. On retient néanmoins qu'il y aurait deux tendances interprétatives[491] :

> « [...] *l'une qui mène au νέυειν (" acquiescer", "faire signe avec la tête"), geste typique de Zeus, par lequel celui-ci " accomplit sa volonté" ; l'autre, suivie déjà par Eduard Schwyzer, qui conduit à la racine *snu ("flairer") et suppose pour νόος une forme originelle σνόϝος, et, pour νοεῖν, σνέϝεν.* »

---

n'était pas le sens initial de cette notion. Gilbert Murray avancait : *« All throught the Middle Ages again there was plenty of very acute philosophy, but it had to conform to the inherited conglomerate of taboos and dogmas which was for historical reasons dominant. Anthropology administraters its depressing cordialto the extreme conservative and the extreme radical in about equal proportions. It seems to show that the these inherited conglomerates have practically no chance of being true or even sensible ; and, on the other hand, that no society can exist without them or even submit to any drastic correction of them whithout social danger. », in* « Prolegomena to the study of ancient philosophy », 1936, in *Greek studies*, Oxford at the clarendon Press, 1948, pp. 65-86, p. 67. Le congmoérat hérité était alors maintenu au niveau des normes (*dogmas*) et des valeurs (*taboos*) et n'avait pas du tout pour fonction de participer à une théorie de la connaissance. C'est la notion de *noûs* qui semble servir dans ces univers totalement religieux de pivot, d'articulation fondamentale.

489 Il n'y a qu'Alexandre d'Aphrodise qui fera le rapport, ce nous semble, avec le *Protreptique* et rapprochera le *noûs* du *De Anima* en 413a 7-8 avec l'intellect pilote. En *De Anima*, 26-21 11 (ed. Bruns) ce dernier avance : *« En réalité le pilote n'est ni la forme ni la perfection du navire, car le navire existe aussi sans le pilote. »* L'âme serait donc une faculté (*dunamis*) engendrée à partir du mélange alors que le *noûs* serait un premier principe divin. Néanmoins Alexandre ne file que partiellement la métaphore comme une étoile « filante », puisque si l'on se maintient au récit du *Protreptique*, le pilote ne gouverne le navire (*noûs*) que dans la mesure où il est lui-même gouverné par le ciel, c'est donc le ciel qui est principe de mesure (*Noûs*), comme le Premier ciel dira Aristote pour le temps. Cf. Dimitris Papadis, « L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 2, 1991, pp. 133-151.

490 Fabio Stella, « La notion d'Intelligence (*Noûs-Noeîn*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme », *Methodos*, 16, 2016 [En ligne].

491 Fabio Stella « L'origine des termes νόος-νοεῖν. L'intelligence comme schéma d'action », *Methodos*, 16, 2016 [En ligne également]. L'auteur cite les travaux du philologue Eduard Schwyzer sans en donner les références (E. Schwyzer, *Festschrift für P. Kretschmer : Beiträge zur griechischen und lateinischen Sprachforschung* (Berlin, 1926, p. 247) ; pour les spécialistes, on peut mentionner le premier chapitre en ligne sur le site de l'université d'Harvard : « formal evidence for the etymology of Greek noos » : https://chs.harvard.edu/chapter/1-formal-evidence-for-the-etymology-of-greek-noos/, du livre de Douglas Frame intitulé *The Myth of Return in Early Greek Epic* : https://chs.harvard.edu/book/frame-douglas-the-myth-of-return-in-early-greek-epic/

La deuxième tendance qui rapproche le *noos* grec du « noz » anglais, rapprocherait « l'intelligence » de la « non-intelligence » au sens aristotélicien, c'est-à-dire de la *phantasia*, qui gouverne la partie irrationnelle de l'âme au sein de sa modélisation, comme le reprendra Heidegger[492]. Si, par ailleurs, je cite dans le même article : *« Nóος ne signifie jamais, même dans les cas où il correspond à l'aoriste du verbe νοεῖν, une décision momentanée mais implique toujours une sorte de* vision *à long terme.* », on comprend que cette « vision » serait spatiale et temporelle, ce que l'on range du côté du concept de « continu », qu'il soit spatial ou temporel, à l'opposé du *noûs* d'Anaxagore qui n'articule que des parties et forme et contrôle du discontinu, comme nous le verrons. C'est vraiment brillamment que Fabio Stella compare cet acquis de l'analyse de Gadamer qui insiste davantage sur l'objet, comme *tekmerion*, que sur la *phantasia*, comme liaison de parties tirées de la mémoire[493] :

> « [...] *νοεῖν semble correspondre à quelque chose comme, par exemple, l'action du chevreuil qui se met à flairer et qui "décèle" quelque chose, au sens où nous dirions : "il y a là quelque chose." Telle est la façon dont les animaux repèrent le danger, non certes en reconnaissant ce que c'est, mais en sentant qu'il y a là quelque chose de menaçant. Il s'agit ici d'une perception très sensible, si bien qu'elle demeure individuelle et complètement cachée aux autres êtres.* »

Il y aurait alors bien une dualité sémique, l'une renvoyant à la vision transcendantale des dieux qui acquiescent et l'autre à la vision immanente des hommes qui dénote le monde-ci déictiquement par le geste. Si ce n'est que les dieux grecs n'ont été créés que pour voir ce que l'œil humain ne pouvait pas voir. Les dieux des humains voient ce que nous ne pouvons voir encore de telle manière que cette division n'est qu'apparente puisqu'ils perçoivent finalement de la même manière que

[492] *« De là vient que νόος et νοῦς ne signifient pas originellement ce qui se dessinera plus tard comme la Raison. Nóος signifie le Sentiment, qui se sent porté à quelque chose et le prend à cœur. C'est pourquoi νοεῖν signifie aussi ce que nous entendons par "flairer" et "flair". Il est vrai que nous employons ce mot plutôt pour les animaux, les bêtes sauvages »*, in Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser ?*, traduit par Aloys Becker et Gérard Granel, PUF, 1973, p. 258.

[493] Note 19. Hans-Georg Gadamer (2001), *Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des présocratiques*, traduit par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, p. 137.

nous mais sur des objets que nous ne pouvons pas voir actuellement. Jacob Burckhardt, le maître de Nietzsche à Bâle, nous apprend qu'on qualifiait déjà les Grecs de « peuple de l'œil » en rappelant comment Homère avait été aveuglé par la cuirasse d'Achille fabriquée par Héphaïstos[494]. Au regard de l'humain donc les hommes ne voient que le visible alors que les dieux voient l'invisible. Ulysse doit montrer sa cicatrice pour prouver qu'il est bien rattachable à une lignée reconnue par sa ville natale et cela sans recours à la dimension sacrale (commentaires de textes obscurs, observation de signes dans la nature, etc.). C'est pourquoi tout l'invisible pourrait devenir visible en augmentant la puissance de voir de l'homme. Ce qu'Aristote contestera en avançant[495] :

> *« En outre, certaines choses sont des rapports selon la privation de puissance, comme l'impossible et tout ce qu'on appelle ainsi, par exemple l'invisible. »*

L'invisible en tant qu'invisible est privé de puissance et ne peut donc jamais être en acte[496]. Alors si l'œil ne peut percevoir, faut-il se tourner vers la perception du nez qui introduit le deuxième sens du *noûs* strictement humain cette fois ? Peut-on « flairer » quelque chose ici qui ne soit pas le jeu du langage (du possible) et de son rapport *signans/signatum* introduit par le platonisme tardif d'un saint Augustin et repris par de Saussure ? Qu'est-ce qui est impossible et qui « est » néanmoins puisque non encore visible mais susceptible d'être pris en compte par la puissance et donc susceptible « d'arriver » dans le sens qu'en donne Paul Virilio ? Nous sommes obligés de fracturer le signe, ce qui n'est qu'une conséquence de la fracture du *noûs*. Le *noûs* d'Anaxagore introduit le *séméion* (σημεῖον) alors que le *noûs* ionien introduit le *tekmerion* (τεκμήριον) et que le signe augustinien n'est que l'*eikos* (εἰκώς, le possiblant), comme mixte usuel. Le *séméion*, encapsulé

---

[494] Jacob Burckhardt, *Histoire de la civilisation grecque*, vol II, trad F. Mugler, Éditions de l'Aire, 2002, note 169, p. 159.

[495] Ce passage (ici traduit par M-P Duminil & A. Jaulin, opus cité p. 83) n'est pas dans la partie consacrée à la puissance du livre delta de la *Métaphysique*, mais en 1021a 25 dans la partie qui traite du « rapport » (*pros ti*).

[496] L'invisible ne peut se comprendre ni par le *noûs* iranien conceptuel et négatif (dialectique), ni par le *noûs* ionien positif appuyé sur la mémoire ou alors Dieu pourrait se confondre avec la mémoire totale de Dieu au niveau ionien.

dans le *Noûs*, ne peut qu'introduire du discontinu, du pli, de la coupure, de la frontière culturelle, afin d'introduire toute unité de sens dans l'ensemble (que l'on nomme « culture ») de ce qu'il n'est pas au sens structuraliste. Anthropologiquement, selon ce modèle, toute frontière sera alors un retour à l'origine si l'on a bien compris le schème posé dans la première partie. Toutes ces frontières spatiales ne seront que des volutes historiques chères à la mystique de Hegel. La conception de la *phusis* d'Aristote sera tout autre puisque nous savons que le continu est nécessaire pour assurer la permanence de l'avenir supralunaire au sein du monde sublunaire, c'est donc bien le continu qui devra l'emporter contre cet infini par division. En quoi alors le *tekmerion* serait le produit d'une autre activité si l'on se passe de la métaphore de l'intuition du nez ? Il convient pour cela de revenir aux textes et de parler du *sensible commun* dans le cadre de l'activité de la *phantasia* qui gouverne cette autre vision du *noûs*. Ensuite, nous reviendrons à la liaison entre ces deux *noûs*.

Avant cela nous souhaiterions comprendre pourquoi Aristote a rangé le *noûs* ionien sous l'âme irrationnelle et le *noûs* d'Anaxagore, italique, iranien, sous l'âme rationnelle alors que chez Homère, les deux dimensions étaient confondues[497]. En outre, si l'on oppose le *noûs* iranien au *noûs* ionien, comment l'âme rationnelle pourrait-elle se fonder sur-elle-même et comment la *phantasia* pourrait-elle également s'auto-engendrer ? L'irrationnel ne peut plus fonder le rationnel et le rationnel ne plus devenir irrationnel, faisant sombrer la para-noia dans le « trop plein » absolu dont la pensée de Platon est le parangon. Pourquoi la partie irrationnelle de l'âme ne fonde-t-elle pas la partie rationnelle, comme nous le soutenons, et pourquoi la partie rationnelle ne tend-elle pas vers l'irrationnel ? Et pouvons-nous, au premier « chef », vérifier ce découpage opéré par la Stagirite ? Le *noûs* ionien précède le *noûs* d'Anaxagore, il doit être présent spatialement de la Pylos des sables à

[497] Il n'existe pas de thèse à ce sujet, ce que Fabio Stella appelle de ses vœux.

Thèbes et du XVe siècle av. J.-C. à l'arrivée d'Anaxagore à Athènes[498]. Cette primauté historique du *noûs* ionien est aussi valable synchroniquement, pour la théorie de la connaissance ; puisque la perception précède toute pensée dans le modèle aristotélicien : s'il n'y a pas de *passion*, il n'y a pas lieu d'envisager une action et encore moins la pensée dia-noétique, puisque l'homme n'est pas automoteur, la sensation serait absolument première[499]. Si l'on peut rapprocher le *noûs* traditionnel à la pensée d'Homère[500] qui incarne au plus haut point les valeurs et l'esprit de la culture ionienne, si donc ce bain culturel est bien connu, il n'en va pas de même du *noûs* d'Anaxagore dont il reviendra à l'Académie de trouver l'origine. Aussi loin qu'Aristote puisse aller, avec les variants historiques qu'il possède, il n'arrive qu'à la figure de Hermotime de Clazomènes[501]. Dodds, pense que lors de la colonisation de la mer Noire, les Ioniens, sont entrés en contact avec le chamanisme scythe, remettant en question l'unité organique de l'homme par la transe[502]. L'âme étant détachée du corps lors de ces cérémonies, ces penseurs archaïques auraient fini par admettre qu'il y avait une partie du corps différente du corps lui-même, car ce dernier ne pouvait voler, cette partie étant l'âme[503]. Dodds, en suivant peut-être Erwin Rohde qu'il cite abondement, pense qu'Aristote aurait été convaincu par cette thèse en

---

[498] Son arrivée coïncide avec l'invasion d'Athènes par Xerxès, c'est-à-dire vers – 480. Il y a donc une *convenance* temporelle entre Anaxagore et les Perses au regard strict de l'histoire, c'est une phase d'« aryanisation » du monde dira Nietzsche, comme nous le verrons dans notre prochain ouvrage sur le sujet.

[499] Il n'y a pas de pensée sans phantasme pour le dire à la manière aristotélicienne ou toute pensée est pensée de quelque chose pour le dire à la manière husserlienne.

[500] Fabio Stella, « La notion d'Intelligence (*Noûs-Noeîn*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme », *Methodos* [En ligne], 16, 2016 & « L'origine des termes νόος-νοεῖν » en ligne également.

[501] *« Aussi quand un homme vint dire qu'il a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence, cause de l'ordre et de l'arrangement universel, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomènes. »*, *Metaph.* A, 984b 15-19. Ensuite, Aristote lie pour la première fois Anaxagore et Hésiode par le truchement de la notion de bien.

[502] Dodds suit la thèse de Meuli, opus cité, p. 145.

[503] Cf. Chap. V, « Les chamans grecs et les origines du puritanisme », opus cité, pp. 139-178.

suivant le dialogue de Cléarque dans son *Du sommeil*[504]. Nous avons nous-mêmes fait un rêve de lévitation et de sortie du corps, percevant distinctement notre corps de l'extérieur avec nos propres yeux, mais on peut aussi durant la veille percevoir son propre corps, ce qui peut donc s'expliquer par une combinatoire de perceptions et nous doutons que cela soit nécessaire pour que le Stagirite se range sous cette thèse[505]. Par ailleurs, cette thèse est des plus inconséquentes puisque si cela avait été le cas, on aurait rattaché le *noûs* avec la partie irrationnelle de l'âme et non avec la partie rationnelle puisqu'on comprend que l'âme détachée se détache également de la raison rendant possible l'accès à l'irrationnel, que l'on rangera corollairement dans la « religion ». Or, le modèle d'Anaxagore lie, à tout le moins, le *noûs* avec la rationalité, ce qui nous semble assez probant pour nous éloigner de cette influence chamanique oiseuse, du point de vue de la *théorie de la connaissance*, ce qui sera, en revanche, à retenir au niveau de la *théorie des valeurs*. Aristote précise toutefois bien, dans un autre passage, qui est un fragment de Jamblique, que l'on peut placer avec confiance au sein du *Protreptique*[506] :

> *« Rien ici-bas n'est divin et bienheureux, sauf ce qu'il y a en nous d'intelligence et de pensée et qui seul est digne de recherche ; ou, de tout ce qui nous appartient, cela seul est immortel et divin. En raison de la capacité dont nous avons de participer à une telle puissance, bien que la vie par nature soit misérable et pénible, néanmoins elle ne laisse pas d'avoir été organisée avec grâce, en sorte que l'homme, comparé aux autres êtres paraît un dieu ; de fait, comme l'a dit Hermotime ou Anaxagore, "l'intellect est en nous un dieu "ou encore "la race mortelle des hommes a reçu la part d'un dieu". »*

---

504 P. 147 : *« On se souvient que dans le dialogue de Cléarque, Du sommeil, ce qui convainc Aristote que "l'âme peut se détacher du corps" est précisément une expérience d'excursion psychique. »*

505 Tout cela tient au statut de l'onirologie dans une culture. Pindare le pro-dorien pense encore que, je cite le fragment Fr 116B : *« Le corps de chaque homme subit l'appel de la mort qui a toute maîtrise ; mais une image de la vie (aiônos aidôlonon) subsiste encore vivante, car cela seul vient des dieux. Elle sommeille quand les membres sont actifs, mais quand l'homme dort, elle montre souvent, dans les rêves quelque décision de joie ou d'adversité à venir »*. Comme l'a très bien compris Rohde, s'il existe une part divine en nous, elle ne peut que se révéler durant le sommeil, dans l'activité du rêve.

506 Fr. 61 R, cf. Marcel Detienne, « Les origines religieuses de la notion d'intellect, Hermotime et Anaxagore. », *Revue philosophique de la France et de L'étranger*, vol. 154, 1964, pp. 167-178, pp. 172-173.

Aristote, dans ce passage, donne des extraits fidèles des sources qu'il a en main. Dès la première phrase on comprend que le *noûs* n'est pas toute l'intelligence puisque Aristote ajoute qu'il convient aussi de rechercher la pensée. Le *noûs* a, en revanche, une dimension supplémentaire que ne possède pas la pensée, c'est qu'il est immortel puisqu'il est une part du divin disposée dans l'âme humaine et dans celle des animaux, ce que le Stagirite omet volontairement dans ce passage pour mieux diviniser l'homme. Comme le *noûs* ne peut se mélanger, comme le *noûs* sépare[507], il se tient éloigné, immobile, loin de l'activité des divisions qu'il opère, loin de ce que les mathématiciens nommeront un *principe de discrétion*, rendant possible justement la totalité des possibles des éléments produits (*noûs kubernetes* : intellect pilote) ; loin également de l'activité de la *phantasia* de la pensée plus traditionnelle dont rend compte le *noûs pathêtikos* du livre III du *De Anima*. On connaît la thèse d'Averroès qui distinguera deux intellects, à partir de sa lecture du *De Anima*, III, 5[508], c'est exactement ce que notre synthèse historique semble dégager, il y aurait bien deux intellects, l'intellect « agent » le *« noûs kubernetes »* qui est agent « actif » puisqu'il pilote toutes les unités en les combinant et le *« noûs pathétikos »* qui se passionne pour le monde, qui est impressionné par lui ; l'un possédant un potentiel de transformation l'autre un potentiel d'adaptation. Avant de solidifier cette hypothèse en

---

[507] En *Physique*, on peut lire : *« Et Anaxagore dit que l'Esprit, ce qui est premier moteur, sépare »*, 9, 265b 22.

[508] Averroès, *L'Intelligence et la Pensée. Grand Commentaire du 'De Anima'. Livre III (429a 10-435 b25)*, Garnier-Flammarion, trad. Alain de Libera, 1998, p. 75. *τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν* a été traduit en latin par *intellectus agens* (νοῦς ποιητικός.), ce qui maintient parfaitement son opposition avec l'intellect patient (*pathétikos*). Ce terme se retrouve la première fois chez Alexandre d'Aphrodise dans son traité sur l'âme, mais l'adjectif se retrouve déjà chez le Stagirite. Y aurait-il donc eu substantialisation de l'intellect à partir d'Alexandre d'Aphrodise et surtout sa lecture effectuée par Jean Philoppon ? (Cf. Dimitris Papadis, « L'intellect agent selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n°. 2, 1991, pp. 133-151). Il est probable que, pour la tradition philosophique, comme le *noûs* iranien était immortel (*athanaton*) et éternel (*aidion*), un des membres de Dionysos qui avait été démembré à partir du divin, ce *noûs* ne pouvait être issu de la culture et donc de l'histoire, il aurait donc été substantivé. Notre travail consiste justement à le rattacher à son histoire particulière, c'est-à-dire iranienne, pour le déloger de l'universel et maintenir son équipotente avec le *noûs* « ionien », qui lui-même n'est qu'une sédimentation de l'histoire dans l'Esprit-se-réalisant pour parler à la manière hégélienne de 1805, l'Esprit se réalisant devant être indépendant de ces deux modes de réalisation, ce qui devrait mener à un troisième mouvement, substrat de tous les substrats, substrat de la tripartition des substrats.

thèse, il reste à nous confronter à cette délicate interprétation, nous souhaitons avant tout bien comprendre le modèle anaxagorien afin de bien le distinguer du second puis nous tenterons de montrer que ce conflit entre les deux conceptions du *noûs* engendrera la contradiction soulevée au sujet de l'antériorité ou non de l'acte sur la puissance et également contredira la contradiction elle-même au sein de sa théorie des contradictoires rendant possible la contradiction au sein de la partie irrationnelle de l'âme.

Que le Stagirite s'oriente vers la pensée d'Hermotime de Clazomènes est inquiétant par rapport à nos connaissances actuelles qui ont bien établi l'origine de ce modèle. Ceci montre bien qu'Aristote n'a pas pu faire une filiation précise de cette nouvelle théorie du *noûs* qui avait été introduite avant lui par Platon. En effet, la filiation Anaxagore-Hermotine, recherche cette pensée du *noûs* dans une origine archaïque de type hyperboréenne[509] qui se perdrait dans la nuit des temps, dans l'oubli. Pourtant des recherches ont été engagées par l'Académie, Hermodore placera Zoroastre 5 000 ans avant la guerre de Troie, ou Xanthos de Lydie, lui, 6 000 ans avant la conquête de l'Ionie par Xerxès. Mais ces deux études montrent que c'est toujours « Zoroastre » (Ζωροάστρης, *Zôroástrês*.) qui est recherché et non Zarathoustra[510]. Aussi mystiques que furent ces penseurs archaïques, on ne trouve pas d'occurrence qui les lient avec l'attribut de « mages » (*magos*), mages qui sont pourtant connus de l'Académie puisque Aristote en fait référence dans un passage conservé de Cicéron[511] :

> *« Aristote dans le premier livre de son De philosophia dit que les mages sont plus anciens que les Égyptiens. Selon eux il y a deux principes, un bon démon et un mauvais démon, le premier s'appelle Zeus et Oromasdes, le second Hadès et Areimanios. »*

[509] On appelle parfois ces penseurs archaïques, les penseurs « hyperboréens » que sont Phérécyde de Syros, Abarys le Scythe ou Épiménide de Crète.
[510] Jaeger utilise indifféremment « Zoroastre » et « Zarathoustra », pourtant il nous semble que cette confusion empêche de comprendre le mouvement d'« aryanisation », selon Nietzsche.
[511] Diogène Laerce, *Vie…*, I, 8, in Aristote, *Œuvres…*, p. 2830.

Si donc le Stagirite maîtrise quelques notions au sujet de la culture des mages perses (du persan *magis*[512]), il ne range pas ces derniers dans la même lignée que celle des penseurs archaïques de la Grèce et Anaxagore ne serait pas un défenseur de cette culture des mages. Pourquoi, alors qu'Hérodote fera plus tard le rapport, en refaisant le périple des argonautes et que le papyrus de Derveni ne laisse planer aucun doute sur le sujet[513] ? La première raison c'est que les mages défendent un dualisme (bien-mal) qui n'est pas présent chez les penseurs archaïques, comme ce fragment vient de l'attester et que l'on peut mettre en parallèle avec la suite du passage du livre alpha de la *Métaphysique* déjà donné (A, 984b 17-19) :

> *« Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine, en même temps qu'ils posèrent la cause du bien comme principe de l'être, en firent aussi cette sorte de principe qui donne le mouvement des êtres. On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable… »*

On comprend alors qu'Aristote ne fait pas ce rapprochement car il range encore Hésiode dans la lignée des « Hyperboréens » qui défendent un principe unique qui est le bien, bien qui est présent partout dans la nature[514]. Aristote, ne sait pas, visiblement, que le mythe des races d'Hésiode, repris par Platon dans sa *Politique* est d'origine perse et donc « magique ». Ce qui montre que les membres de l'Académie n'avaient pas fait le rapprochement entre Hésiode et la culture des mages qu'ils connaissaient pourtant. La deuxième raison tient à un accident, si l'on peut dire. Si toutes les cultures ont pratiqué l'astronomie, aucune culture n'avait plus fait avancer cette science autant que les Chaldéens de Babylonie. L'Académie travaillera donc à améliorer ses connaissances

[512] Zarathoustra n'est pas un mage (*magos*), mais il emploie l'adjectif *maga*, qui désigne un état mystique procurant l'union avec les *Amesha Spenta* qui sont les *génies* du bien du zoroastrisme (Jacques Duchesne-Guillemin, *Dictionnaire des religions*, opus cité, p. 31) et que Dumézil traduit pas les archanges (in *Naissance d'archanges. Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne*, 1945). Il n'y aurait donc pas de « mages » mais des états magiques donc provisoires, limités dans le temps, notion qui nous éloignerait de la durée pour tendre vers l'instantanéité de la mystique.

[513] Ceci sera l'objet de la théorie des valeurs.

[514] Ce qui pose le problème de la double Éris chez Hésiode. Aristote semble ignorer, de manière surprenante, cette division, mais, nous le savons, son travail sur Hésiode annoncé a été perdu.

astronomiques, via la géométrie, c'est à cette fin que l'école de Cyzique s'installera, provisoirement, à côté de l'Académie car elle était itinérante[515]. Si les représentants de cette école[516] les plus connus sont Eudoxe de Cnide, élève d'Archytas de Tarente et Héraclide du Pont, Aristote travaillera, lui, sur le nombre des sphères par exemple, avec Callippe de Cyzique[517] qui est moins connu[518]. Il demeure que cette école de Cyzique avait reçu une très grande influence de la culture chaldéenne via le savoir astronomique et qu'elle était devenue la ville des mathématiques[519]. Or, la culture chaldéenne avait hérité, elle, à Babylone, une composante non négligeable du savoir iranien, de telle manière, et c'est la preuve étymologique de notre thèse, que l'Académie ne sut jamais le vrai nom de Zarathoustra, mais le nom chaldéen de Zarathoustra, c'est-à-dire « Zoroastre » (Ζωροάστρης : *Zôroástrês*.). Il semble, selon le fragment B 19 de Jacoby[520], que la première occurrence historique de la forme « Zarathoustra » se trouve dans un passage de Diodore de Sicile qui fait mention d'un texte d'Hécatée d'Abdère selon lequel *Zathraustès* pour faire accepter ses lois par les « Ariens », leur affirma qu'il en avait reçu la révélation d'un bon génie ou « génie du bien », il en aurait été de même pour « Iao » et aussi de Zalmoxis pour

[515] Selon Werner Jaeger : *« C'est, en effet, autour de l'an 367, qu'Eudoxe déplaça son école de Cyzique à Athènes, dans le but de discuter avec Platon et ses disciples des problèmes qui les préoccupaient tous deux. »* Paul Tannery dans sa *Géographie grecque* donne également la date de 367.

[516] En travaillant avec les planches de Sakerallou, on se rend compte que si Hésiode était de Smyrne, Anaxagore venait de Clazomès qui est à 40 km seulement alors que Cyzique est bien plus au nord en mer de Marmara, difficile donc de faire le rapport par la géographie.

[517] Callippe est l'inventeur d'un cycle de 76 ans qui améliora le cycle de Méton, avec 27 759 jours repartis en 940 mois dont 28 intercalaires. Il eut sa statue consacrée par la cité de Cyzique à Delphes. Le cycle de Callipe commençait en 330/329, l'année de l'archonte Lykinos à Delphes.

[518] Selon Simplicius (*De caelo*, B 12, 293a4 sqq) : *« Eudoxe le premier découvrit l'hypothèse des sphères dites tournantes. Callippe de Cyzique, qui avait étudié avec Polémarque, le familier d'Eudoxe, après que celui-ci (Eudoxe ou Polémarque ?) vint à Athènes : il vécut avec Aristote, corrigeant et complétant ce qui avait été découvert par Eudoxe ».* Sans Eudoxe donc la théorie aristotélicienne du substrat n'aurait pas été possible.

[519] Aussi Eudoxe ira en Égypte, là, où selon Aristote, la géométrie est née. Maladina Dana, « Cyzique, une cité au carrefour des réseaux culturels du monde grec », dans M. Sève et P. Schlosser (éds.), *Cyzique, cité majeure et méconnue de la Propontide antique*, Metz, 2014, pp. 195-224.

[520] Cité par Cumont, opus cité, p. 21.

les Gètes. Selon Hécatée[521], le lieu d'origine de ce Zathraustès serait l'Ariane, une contrée voisine des Bactriens, ce qui est finalement assez précis géographiquement puisque Zarathoustra migra effectivement, vers la trentième année, vers l'Afghanistan[522]. Le terme « Zoroastres » aurait donc une autre histoire. Si l'on suit la thèse de Bidez et de Cumont, elle viendrait des maguséens qui s'étaient installés dans l'actuelle Turquie, essentiellement en Cappadoce et qui parlaient l'araméen[523]. La thèse la plus répandue à l'époque était que Zoroastre venait de Babylone et donc qu'il était Assyrien et que les Chaldéens avaient repris cette tradition, se spécialisant plutôt dans les calculs géométriques astraux afin de rechercher des cycles prédictifs, comme celui des occurrences des éclipses. Et, de fait, en vérifiant par nous-mêmes les données phonético-sémantiques, on peut se rende compte que « Zorostres » est un terme qui ne peut nullement venir de l'araméen ou du syriaque, car dans les deux langues, « étoile » se dit *kwkb'*. Ce n'est qu'en prenant la langue hittite que l'on retrouve une étymologie fiable, puisqu'une étoile se disait *ḫašterz*, ce qui a probablement donné la flexion « astrès » et le terme en grec (*αστρον, astron*). Le terme hittite provient lui-même de la racine indo-européenne suivante : le verbe « $*h_2eh_1s$ » (brûler) et du suffixe « *-tḗr* » (« nom d'agent »)[524]. Si nous avons une origine fiable du substantif (astres), astre, il n'en va pas de même pour le terme « zoro » ou « Zara » auquel il est attaché. On rapproche souvent le terme hittite *ḫašterz*, en hébreu, à « Esther » par le truchement de la déesse Ishtar

[521] Il existe aussi une troisième voie d'assimilation (après celle d'Hésiode et celle d'Eudoxe) qu'il faudrait tracer à partir de l'appellation « Zaratas » qui est reprise par Plutarque, ce semble, en suivant les pythagoriciens, voir à ce sujet le très bon article de Jean Hani, « Plutarque en face du dualisme iranien », *Revue des études grecques*, Année 1964,77, 366-368, pp. 489-525. On pourrait rapprocher le Zaratas du persan moderne زرتشت, *Zartosht*. En persan moyen, nous avons la forme « Zardu(x)št », en persan manichéen *Zrdrwšt* et en Parthe *Zarhušt*.

[522] La mort de Zoroastre aurait eu lieu à Balkh située dans l'actuel Afghanistan pendant la guerre sainte entre Turan et l'empire perse en 583 avant J.-C. C'est de cette ville que deux branches aryennes se seraient, historiquement, séparées, l'une se rendant en Inde et l'autre en Iran, ce qui ne sera jamais connu des Grecs, qui mélangeront les deux peuples également. On fait naître Zarathoustra à Ray (le Rages biblique), par propagande étatique et pour inverser l'origine des migrations, mais nous ne savons pas son lieu de naissance puisque l'Avesta ne le précise pas.

[523] Ibid, p. 35. Ils ne pouvaient probablement pas comprendre les textes d'origine iranienne.

[524]https://fr.m.wiktionary.org/wiki/Reconstruction:indoeurop%C3%A9en_commun/*h %E2 %82 %82st %E1 %B8 %97r

(Inanna en sumérien) symbolisée par l'étoile du berger ; il y aurait donc un rapport avec la cosmologie. Nietzsche prétend, de son côté, que Zoroastre signifie « étoile d'or », sans en donner l'étymologie[525]. La version en « Zaratas », ne nous mène nulle part puisqu'elle semble rattachée à une langue perse plus tardive. Nous ne suivons pas davantage Jean Hani qui avance que dans l'Avesta, il est bien écrit que le sacrifice se fait à Tishtrya, première étoile du cosmos, Tishthrya dont le cheval blanc qui deviendra Pégase et que Plutarque, nous le croyons, rapprochera peut-être à tort de l'étoile Sirius[526]. Nous reviendrons sur ce problème cosmologique, au sein de la théorie des valeurs, afin de rendre compte de l'« étoile dansante » nietzschéenne et cela avec la plus grande prudence. Contentons-nous, ici, de souligner, en suivant une étymologie stricte, qu'il est admis que « Zarant » renvoie au védique *járant* équivalent en pachto (dialecte actuellement afghan) à *zorr*, « vieux » et en perse à *zāl* « vieux, âgé »[527]. On constate que c'est en pachto, langue de la région où s'installa probablement Zarathoustra, que l'étymologie est la plus proche ; or puisque le nom de Zarathoustra pouvait être prononcé, il n'y avait pas lieu de trouver des sobriquets. On conservera provisoirement que Zoroastre signifie « le plus vieil astre », « le premier astre », qui deviendra « l'astre pur », « l'astre originel »[528]. Le terme hittite « Zoroastres » a donc été repris par les maguséens et largement utilisé ensuite dans l'école de Cyzique avant de s'imposer sans ambiguïté à l'Académie[529], coupant tout rapport possible avec la source historique véritable qui fait état de Zarathoustra, comme le révèle pour la première fois en Occident de l'Ouest Hécatée d'Abdère. Eudème de Rhodes, l'élève d'Aristote, ira plus loin dans ses recherches et arrivera à

---

[525] Lettre adressée à Gast, datée du 20 mai 1883 : *« Aujourd'hui j'ai appris par hasard ce que signifie Zarathoustra, à savoir étoile d'or. Ce hasard m'enchante. »*, cité par Gilles Deleuze, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, 1970, p. 35. En vieux persan de l'Est, *zar* signifierait effectivement « or ». Cette étymologie est plus précise que celle donnée par Hermodore (élève de Platon), comme nous l'avons vu. Elle a, de plus, le mérite de suggérer que Zarathoustra est bien de retour à l'âge d'or, premier matériau de l'arbre cosmique, « or » qui signifie aussi et enfin « la lumière », dans la langue hébraïque, comme phanès, pour les orphiques grecs.

[526] Jean Hani, « Plutarque en face du dualisme iranien », *Revue des études grecques*, Année 1964,77, 366-368pp. 489-525, p. 499.

[527] Nous avons le même préfixe pour Zalmoxis (Ζάλμοξις), en Zal-moxis.

[528] Est-ce l'origine d'un Dieu unique un-même ?

[529] Le sens du terme se greffe dans *L'Alcibiade majeur* de Platon en I, 390.

coupler Zervan Akarana avec le temps infini, ce que ne semble pas avoir pu faire le Stagirite[530]. Concluons donc que l'Académie a bien confondu la doctrine chaldéenne et la doctrine iranienne, le savoir chaldéen ayant servi de savoir écran et ayant fait taire l'ardeur académique à connaître l'origine historique des doctrines des mages, ce qui ne posera plus de problème après la conquête de l'Asie par Alexandre. Aussi, comme pour Hésiode, l'Académie ne fera pas le rapprochement entre la théorie d'Anaxagore et celle des mages, nouant le tout au sein d'une mythologie grecque de type hyperboréenne. Afin de le vérifier, rassemblons ici tous les attributs dont l'âme est affublée, à l'« intellect », au *noûs*, dans son œuvre. Il y a cinquante-cinq occurrences d'Anaxagore dans le corpus et nous les prendrons selon l'ordre de numérotation de Bekker selon les traductions des *Œuvres complètes*[531], en soulignant ce que nous allons extraire.

1) 187a22 : les contrariétés sont issues du **mélange** et sont extraites par **différentiation.**

2-3) 187a26 citation *« tout était **ensemble** »*, les **éléments étaient infinis** – les choses étaient **imperceptibles** du fait de la **petitesse** de leur **masse** (40).

4) 189a 17 : Il ne peut y avoir un seul principe car les contraires sont deux, alors que chez Anaxagore **les principes sont infinis**.

5) 203a20 Selon Anaxagore les éléments sont infinis en nombre.

6) 2025b1 Je cite : *« Quant à Anaxagore, ce qu'il dit **de l'immobilité de***

---

[530] La distinction entre le temps immense de l'*anthropoi* (le temps des hommes) et le temps complexe de l'Ouranos (temps des dieux) introduite par Platon dans la *République*, (Cf. pp. 140-141 de notre tome I) proviendrait de la division iranienne entre *zurvan darəγō.*x^{v}*aδāta* et *zurvan akarana. Elle doit donc être manifeste chez Hésiode qui en est le héros. Dans l'encyclopédie iranica* Duchesne-Guillemin applique cette division directement à la définition du temps donnée dans le *Timée* (37d 5, *« le temps est l'image mobile de l'éternité »*) en avançant que *time long autonomous* et *time infinite* reprend la division *zurvan darəγō.*x^{v}*aδāta* et *zurvan akarana (https://iranicaonline.org/articles/greece-iii?fbclid=IwAR2W2MiA7mGNNTZlkArE6UdExgT6gPYTxVxRuQhfU2wRrIJh20bBNkY7ltM et ref. Air Wb.*, cols. 46 696). Si l'influence iranienne est manifeste sur la *République* de Platon, via Hésiode, il est en revanche difficilement démontrable que cette influence soit notable sur le *Timée* et nous ne suivrons pas cette analyse.

[531] *Œuvres*, p. 2893. C'est à dessein d'équilibrer la forme que nous amenons le matériau directement dans ce développement alors que d'habitude, il est laissé à côté des développements théoriques. Nous maintenons donc la circularité penser/pensée.

l'infini *est étrange. Il dit en effet que l'infini se* ***soutient lui-même*** *et cela parce qu'il* ***reste en lui-même****, sous prétexte que là où une chose se trouve, là elle existerait par nature. »*

7) 213a24 : Anaxagore et d'autres montrent que **le vide n'existe pas** en l'enfermant dans des outres ou des clepsydres et en le refaisant sortir, montrant par l'expulsion de l'air que tout est plein.

8) 250b 24 : *« En effet, il dit que toutes choses étant ensemble et au* ***repos pendant un temps infini, l'Esprit a introduit le mouvement et a opéré la séparation.*** *»*

9) 252a10 : *« Et sans doute ceux qui établissent un* ***principe unique*** *comme Anaxagore ».*

10) 256b24 : *« C'est pourquoi Anaxagore parle justement quand il dit que l'Esprit est* ***impassible*** *et* ***sans mélange****, puisque c'est lui dont il fait le* ***principe de mouvement.*** *»*

11) 265b22 : *« Et Anaxagore dit que l'Esprit, ce qui* ***est premier moteur, sépare.*** *»*

12) 270b24 : *« Mais Anaxagore emploie ce terme abusivement et incorrectement, car* ***il emploie éther à la place de feu.*** *»*

13) 294b14 : *« Anaximène, Anaxagore et Démocrite disent que c'est sa* ***platitude*** *qui est cause que la Terre demeure au repos. »*

14) 301a11 : *« [...] il en résulte donc que pour ces gens le contraire, à savoir le* ***désordre est naturel****, et l'ordre du monde contre nature ; pourtant rien de ce qui est naturel ne se produit au hasard. »*

15) 302a31 : *« Anaxagore a sur les éléments une doctrine contraire à celle d'Empédocle. En effet, selon ce dernier* ***le feu, la terre et ce qui appartient à une série*** *sont des éléments des corps et composent toutes choses, alors que pour Anaxagore, c'est le contraire. »*

16) 302b14 : *« Commençons par ceux qui, comme Anaxagore, considèrent les* ***homéomères comme des éléments****. »*

17) 309a19 : « Ceux qui nient l'existence du vide comme Anaxagore et Empédocle ».

18) 314a13 : *« [...] il dit bel et bien que le* ***processus de génération-corruption est le même que celui de l'altération****, tout en affirmant exactement comme les autres, la multiplicité des éléments. »*

19) 314a17 : *« Car, selon Empédocle, les éléments corporels sont quatre, ce qui avec les éléments moteurs, donne un nombre total de six éléments,* ***chez Anaxagore, leur nombre est infini…*** *»*

20) 314a25 : *« selon les partisans d'Anaxagore ce sont* ***ces corps qui sont élémentaires et simples (chair, os, etc.)*** *tandis que la terre, le feu et l'air ne sont que des composés – car ils constituent selon eux une congrégation séminale des premiers. »*

21) 327b20 : Les choses ne peuvent à la fois exister et être mélangées toutes ensembles.

22) 339b22 : *«* […] *selon lui, en effet, les régions d'en haut sont remplies de feu, et ils avaient pour usage d'appeler* ***éther la puissance de là-haut,*** *usage en lequel, du moins, il avait raison. »*

23-26) 342b 27 Sur les comètes. 345a25 Sur la voie lactée. 348b12 Sur les nuages.

27-28) 365a17 : *« Anaxagore affirme que l'éther a pour nature de se déplacer vers le haut et que, lorsqu'il tombe dans les cavités situées sous la terre, il la fait bouger… »* **L'éther est aussi sous la Terre**. 369b14 : Sur la foudre.

29) 404a25, <u>l'âme est ce qui se meut soi-même ; donc l'âme est principe de mouvement</u>.

30-31) 404b1, sur l'identité de l'âme et de l'intelligence : *« Anaxagore, de son côté, se prononce moins clairement là-dessus. En plusieurs endroits, il déclare, en effet, l'intelligence responsable de ce qui est parfaitement et correctement organisé, mais ailleurs, il la tient pour identique à l'âme, puisqu'il en fait un* ***attribut inhérent à tous les vivants****, grands et petits,* ***nobles et moins nobles*** *»*, confirmé en 405a13 *« différence entre l'âme et l'intelligence. »*

32) 429a19 : *« Dès lors qu'elle* ***saisit tout l'intelligence*** *doit être* ***nécessairement "sans mélange"****, comme dit Anaxagore, de manière à* ***"dominer" son objet****, c'est-à-dire, de façon à pouvoir connaître. » « Par conséquent, ce qu'on appelle l'intelligence de l'âme – et, par là, j'entends ce qui permet à l'âme de réfléchir et de former des idées – n'est effectivement aucune des réalités avant de penser. C'est pourquoi en toute logique,* ***elle ne se trouve pas non plus mêlée au corps****. »*

« L'on a bien raison de dire aussi que **l'âme est lieu des formes***, sauf qu'il ne s'agit pas de l'âme entière, mais de* ***l'âme intellective, et que les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement. »***
33) 429b24, Aristote sépare, par hypothèse, le *noûs* anaxagorien de l'activité de l'âme irrationnelle qui ne s'active que par impression.
34-35) 470b30 : *« Anaxagore dit que les poissons rejettent de l'eau par les branchies, ils respirent en tirant l'air dans la bouche, car il ne peut y avoir aucun vide.* » 677a 5, sur la bile.
36) 677a7 : *« Anaxagore dit ainsi que c'est du fait qu'il a des mains que l'être humain est le plus intelligent des animaux, alors qu'il est rationnel que ce soit du fait qu'il est plus intelligent qu'il soit pourvu de mains. »*
37) 756b17 reprise du fr DK A114, les corbeaux et les ibis ne s'unissent pas par la bouche.
38) 763b31 : *« Certains disent, en effet, que cette opposition entre contraires existe directement dans le sperme, par exemple Anaxagore et d'autres physiologues* […] *les mâles sont dans la partie droite de l'utérus, tandis que les femelles sont dans la partie gauche*[532]*. »*
39) 984a 11 : *« Anaxagore de Clazomènes, né avant lui (Empédocle) mais dont les travaux sont postérieurs, déclare qu'il y a une infinité de principes ; en effet, presque tous les homéomères, comme l'eau ou le feu, naissent et périssent ainsi, déclare-t-il,* ***seulement par assemblage et désassemblage, ils naissent ni ne périssent autrement, mais ils demeurent éternellement. »***
40) 984b18 : *« Aussi quand un homme vint dire qu'il a dans la Nature, comme chez les animaux, une Intelligence,* ***cause de l'ordre et de l'arrangement universel****, il apparut comme seul en son bon sens en face des divagations de ses prédécesseurs. Nous savons, à n'en pouvoir douter, qu'Anaxagore adopta ces vues, mais on dit qu'il eut pour devancier Hermotime de Clazomènes. Quoi qu'il en soit, ceux qui professaient cette doctrine,* ***en même temps qu'ils posèrent la cause du bien comme principe de l'être****, en firent aussi cette sorte de principe qui*

[532] Nous avons ici une preuve de la latéralité appliquée au bien, la femelle à gauche, le mâle à droite. (Les femmes étant inachevées comme les enfants 784a5.)

donne le mouvement des êtres. On peut soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché une solution semblable… » A, 984b 15-19.

41) 985a18 : *« Aussi Anaxagore se sert de l'intelligence comme d'un expédient en vue de la production du monde, et chaque fois qu'il est en difficulté pour dire par quelle cause quelque chose est nécessaire, alors il la tire en avant, mais dans les autres cas, il préfère alléguer, comme cause de ce qui vient à être, tout plutôt que l'intelligence. »*

42) 988a17 : *« de plus il a* [Platon] *attribué à chacun des deux éléments* [de la dyade du grand et du petit] *des causes du bien et du mal, comme selon nous ; l'ont fait aussi dans leur recherche certains philosophes précédents, par exemple Empédocle et Anaxagore.*[533] *»*

43) 988a28 : les homéomères, c'est-à-dire les non contraires, sont infinis.

44) 991a 16 : la forme prendrait les attributs de ce que à quoi elle est mêlée[534] : *« En effet, peut-être serait-on d'avis qu'elles* [les formes] *sont causes à la manière dont le blanc est cause de la blancheur de ce à quoi il est mêlé, mais il est trop facile d'ébranler cet argument qu'ont tenu d'abord Anaxagore, puis Eudoxe et d'autres… ».*

45) 1009a27 : *« On rapporte aussi une sentence d'Anaxagore, à l'adresse de certains de ses compagnons, selon **laquelle les êtres seront pour eux tels qu'ils les conçoivent.** »*

46) 1012a26 : *« Il semble que le mot d'Héraclite que tout est et n'est pas, rend tout vrai, tandis que celui d'Anaxagore, qu'il **y a un intermédiaire entre les contradictoires**, rend tout faux ; car chaque fois qu'il y a mélange, le mélange n'est ni bon ni non bon, si bien qu'on ne pourrait rien dire de vrai. »*

47) 1056b28 *« C'est aussi pourquoi Anaxagore s'est mis dans son tort quand il a dit que toutes choses sont à la fois infinies en pluralité et en petitesse ; il aurait dû dire "et par leur petit nombre" au lieu de "et en petitesse", car elles ne sont pas infinies (par leur petit nombre), puisque*

[533] Contradiction avec 984b 18 où il n'y a qu'un seul principe, le bien.

[534] Première convenance spatiale dans un texte entre Anaxagore et Eudoxe.

ce n'est pas un qui fait le petit nombre, comme le prétendent certains, mais c'est deux[535]*. »*

48) 1069b21 : *« Par conséquent, non seulement il est possible qu'il y ait, par coïncidence, venue à être à partir d'un non-être, mais aussi toutes viennent à être d'un être, être en puissance cependant, mais un non-être en acte. Et c'est l'un d'Anaxagore, car mieux que "toutes choses ensemble", mieux que le mélange d'Empédocle et d'Anaximandre, et que ce que dit Démocrite,* ***mieux vaut dire que toutes choses sont en puissance, mais non comme en acte, comme nous le disons. Ainsi, ils auraient atteint la matière***[536]***. »***

49) 1072a 5 : ***« L'acte est antérieur : Anaxagore l'atteste*** *puisque l'intellect est acte, et Empédocle avec l'amitié et la haine, et ceux qui disent que* ***le mouvement est perpétuel****, comme Leucippe. Par conséquent,* ***le chaos ou la nuit, n'ont pas duré un temps infini, mais les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycles, soit autrement,*** *s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance. »*

50) 1075b8 : *« Quant à Anaxagore, il fait du bien, parce qu'il est moteur, un principe, car l'intellect meut, mais* ***il meut en vue d'une fin***[537]***,*** *de sorte que le bien est différent de la fin, sauf à parler comme nous, puisque la médecine est, en un certain sens, la santé. »*

51) 1079b20. Les formes ne sont pas constituantes des choses qui participent d'elles. Les sensibles ne sont pas utiles aux formes.

52)1091b11. Premier rapprochement entre les Ioniens archaïques, les Hyperboréens, et les mages. Phérécyde pose que *« ce qui génère en premier est le meilleur ». « C'est aussi le cas des mages et, parmi les sages venus plus tard, d'Empédocle et d'Anaxagore : l'un fait de l'amitié un élément, l'autre fait de l'intelligence un principe. »*

53) 1143b3. Argument éristique en EN : *« or la perception est l'intelligence. »*

54) 1215b6. Le plus heureux des hommes : *« Aucun de ceux à qui tu penses, mais quelqu'un qui te paraîtrait étrange. »*

---

[535] Bel argument éristique sur la primauté de la mesure sur le rapport forme/matière.

[536] La matière se forme aux confins de la cause efficiente.

[537] Selon Anaxagore, le premier moteur ne meut rien en vue d'une fin, il n'y a donc nulle notion d'entéléchie au sein de ce modèle.

55) 1216a11 : *« Quelqu'un, dit-on, posait ce genre de questions embarrassante à Anaxagore et lui demandait pour quelle raison on pourrait préférer de naître plutôt que de pas naître, Anaxagore aurait répondu* ***"Pour contempler le ciel et l'ordre de tout l'univers"****. »*

Si ce qui est premier est le meilleur, selon la tradition des sages (52) alors un principe unique (9) et premier sera nécessaire, il s'agit du premier moteur (11). Le premier moteur, principe de mouvement (29) est, comme les éléments, infini (6), immobile car se soutenant lui-même (6) comme la Terre, toujours identique à lui-même (6) comme tout astre, impassible (10) et sans mélange (32). Cet esprit, en tant que premier moteur, se meut lui-même (29) et sépare (11) le mélange initial (1) qui est un tout-ensemble (2) imperceptible par la grandeur (2), en désordre (14) et au repos (8) ; par un mouvement (8,10) de différentiation (1) et de séparation (8), par assemblage et désassemblage (39), par génération et corruption (18), causant le bon ordre (40) et l'arrangement correct (30) universel (40) dont le ciel et l'univers céleste sont le modèle (55). Ce mélange initial (chaos, nuit), Aristote le nommera « puissance » (c'est-à-dire la matière initiale (48) élémentaire et simple (20) avant l'exercice des contraires (43), c'est-à-dire encore les homéomères idéaux pré-contrariés (16) car intermédiaires (46) et le mouvement d'organisation sera le mouvement formel de la cause formelle). Il n'y a pas de cause matérielle dans ce modèle puisque c'est la forme qui *« domine son objet »* (32) qui domine totalement la matière qui est par nature une puissance dominée et que le *noûs* est dans tous les vivants (30) nobles ou moins nobles (30) non mêlé au corps (30). Il n'y a pas davantage de cause finale, car l'organisation du monde opérée est parfaite dès l'origine, en tant qu'origine parfaite, car seule l'origine peut être parfaite. Cette idée d'harmonie préétablie sera compatible avec l'idée d'harmonie *« sans un*[538] *»* de la culture grecque traditionnelle. On comprend alors qu'Aristote a raison de placer le *noûs* d'Anaxagore dans la partie rationnelle de l'âme puisque la partie irrationnelle est toujours liée, par l'intermédiaire de la *phantasia*, à la sensation rendant

[538] Anne-Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle…*, opus cité, p. 60.

impossible son immortalité (39). Il en va de même des formes mathématiques idéelles (potentielles) qui le demeurent par leur non-mixtion avec cette même *phantasia* (32)[539]. De plus, le modèle d'Anaxagore explique bien pourquoi il n'y a pas de régression à l'infini de la puissance en posant un premier moteur. (49 = 1072a sq). Le premier moteur est acte premier. Mais le premier moteur applique son acte sur une matière déjà là qui est le mélange, donc la puissance demeure la première. Si l'on reprend une dernière fois, le fragment B12 d'Anaxagore, en effet, il est bien indiqué que le *noûs* commence par *« une partie minuscule »* et non par rien ou le *chaos,* ou la nuit, ou le *tohu-bohu*, etc. Or le Stagirite connaissait cette dimension de la pensée d'Anaxagore puisqu'il avance en 187a 26 (2) que le *noûs* introduit la grandeur sur pléthore de *« choses imperceptibles »* du fait de leur petitesse ; ce qui atteste formellement que quelque chose précédait l'activité du mouvement du *noûs*, en tant que mouvement, rendant ainsi nécessaire la division entre matière et forme. Par ailleurs, c'est bien parce que le modèle d'Anaxagore ne crée pas les « unités », issues de la séparation quantitative et de la distinction qualitative, *ex nihilo* car le mélange est éternel, que le *noûs* iranien (anaxagorien) a pu s'harmoniser avec le *noûs* ionien (indo-phénicien). En effet, toutes activités, de la sensation (*aisthêsis,* les cinq sens externes) à l'imagination (*phantasia*) diurne et nocturne, seront donc susceptibles d'être sujettes à de telles opérations de séparation et de distinction du *noûs,* afin de produire des *phénomènes*[540]. Pour le dire en langage mathématique, le *noûs* est un principe de discrétion qui s'applique au continu produisant des unités séparées et distinguées[541]. Nous avons donc la réponse à notre première

[539] Anne-Gabrielle Wersinger, *La Sphère et l'Intervalle…*, opus cité, p. 320.

[540] Ce qui nous vaut dans le *De memoria et reminiscentia* cette sentence définitive : *« En effet, quand on pense, se produit le même phénomène que lorsqu'on trace une figure : bien que dans ce dernier cas nous n'ayons pas besoin que la grandeur du triangle soit déterminée, nous dessinons pourtant un triangle d'une grandeur déterminée, et celui qui pense fait de même, car même s'il ne pense aucune grandeur déterminée, il visualise une grandeur mais ne la pense pas comme grandeur»*. Kant réintroduit cette pensée en 1763 dans son *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*), in *Œuvres complètes*, I, opus cité.

[541] Je reprends la réf. 32 : *« Les formes n'y sont pas réellement, mais des formes potentiellement »*. Donc le *noûs* construit des formes qui ne peuvent être vues que

question, pourquoi la partie irrationnelle de l'âme qui n'acceptait pas les contraires en Θ, 1048a 8-10 ou Θ, 1048b 6 finit par y être soumise en Θ, 8, 1050b 34[542] ? Tout simplement puisque les unités perçues par tous les sens, sont comme toutes les unités possibles, elles sont produites par le *noûs* qui les arrache au continu sensoriel. Or, c'est bien le *noûs* qui contrôle ce qui est rationnel, or ce dernier opère par contraires, ce qui impliquera que les sensations seront soumises aux contrariétés ; la thèse dialectique hégélienne (tout ce qui est réel est rationnel) pourrait donc être maintenue à ce niveau d'analyse plus fin. Par négation, on peut dire que rien ne peut échapper au *noûs* car il n'y a pas de vide dans ce modèle (17), contrairement aux modèles pythagoriciens, et les contraires sont partout et même déjà dans l'utérus (38)[543]. De sorte que si le *noûs* d'Anaxagore prend aussi le contrôle de la sensation alors on en arrivera à penser que *« les êtres seront tels qu'ils les conçoivent »* (45), que le monde senti et pensé est totalement une construction de l'intelligence et que finalement, comme le concède le Stagirite : *« science et perception sont plutôt mesurées que mesure*[544] *»*. Toutefois, ce « bon ordre » opéré se fera au détriment de la *phantasia* qui se voit désormais en concurrence avec le *noûs kubernetes* au niveau de la sensation et au niveau de la production des formes, ne lui laissant qu'une part congrue de l'âme. Il demeure, et pour répondre à notre deuxième question, que nous ne pouvons toujours pas mettre l'acte avant la puissance selon le modèle apparent d'Anaxagore lui-même avant les développements de *Métaph*, Θ, 8 ; ce que nous allons reprendre pour conclure cette question. En Θ, 6, Aristote défend en premier que :

> *« L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance… »*

---

par la *phantasia*. Le *noûs* n'a pas des formes illimitées, en puissance, mais une potentialité de créer des formes qui ne sont réalisées, visuellement, que par la *phantasia*.

542 Dans la traduction de J. Tricot nous avons : *« Quant aux puissances irrationnelles, elles seront elles-mêmes puissance de contradictoires, suivant qu'elles soient présentes ou absentes ».* Ce ne sont donc ni des contraires de genre, ni des contraires d'espèce mais des contraires in *abstentia/presentia*.

543 Si Aristote reprend la thèse d'Anaxagore ici, ce n'est pas le cas dans le livre I de la *Métaphysique* où il avance encore que les contraires sont liés à l'altération et non à la génération : *« C'est pourquoi la même semence suivant qu'elle subit telle ou telle modification devient mâle ou femelle. »* I, 9, 1058b 24.

544 Mesurées par le *noûs*, selon toute vraisemblance, in *Metaph.*, I, 1, 1053a 34.

S'il y a eu forçage conceptuel afin d'imposer le *noûs* iranien contre le *noûs* ionien où se ferait exactement ce forçage, le lieu de fracture dans son œuvre ? Nous pensons que la bascule culturelle se fait précisément ici en Θ, 3,1047a 30 : *« Le terme acte, que nous posons toujours avec celui d'entéléchie a été étendu des mouvements, d'où il vient principalement ».* Cela veut signifier exactement que l'intelligibilité de l'acte est nécessairement dans le mouvement et non à son origine ou à son terme ; en son milieu, en son juste milieu ; ce qu'Husserl comprendra en avançant que les propriétés de l'objet sont nécessairement dans les propriétés de l'analyse, dans le mouvement heuristique. C'est la raison pour laquelle les traducteurs sont enclins à traduire *energeia* par « action », et *entelecheia* par le produit de l'action, la réalisation, son terme, sa limite, l'*actus* latin, ce qui n'est pas si incohérent que cela dans ce livre. Seulement, cette division est toujours aussi impossible, même dans ce livre théta, puisque, comme nous l'avons déjà vu, le Stagirite confirme la synonymie des termes *energeia* et *entelecheia*[545]. Notons tout de même que si l'on tire l'*energeia* vers le mouvement, cela n'entraîne pas l'entéléchie vers le non-mouvement qui serait sa réalisation ; en d'autres termes, *energeia* et *entelecheia* ne sont pas des contraires, ce sont des intermédiaires en tant qu'intermédiaires premiers (*meson*) des contraires. Or, si ce sont des intermédiaires, ils ne le sont pas selon le temps puisque l'acte peut être en avant, pendant ou au terme du mouvement, ce qui signifie que le temps ne peut être cause de leur distinction mais que ce mouvement épouse les temps dans lesquels il est projeté ou plus techniquement sur lequel il est porté, puisqu'il s'agit physiquement d'un portage. L'entéléchie ne serait donc pas une propriété du temps, mais se retrouverait toujours dans le temps, matière toujours collée à la forme, et mue par les genres de temps. L'antériorité de l'acte sur la puissance serait-il donc un faux débat, comme l'avance Pierre Aubenque ?[546] En fait, pas vraiment, il faut bien admettre que

[545] *« [...] de ce fait aussi, le mot acte, qui est dérivé d'œuvre, tend vers le sens d'entéléchie. »*, Θ, 8, 1050a 24.

[546] Pierre Aubenque, *Le Problème de l'être chez Aristote*, opus cité, pp. 442-443 : *« [...] il faudra bien concevoir que le débat sur l'antériorité respective de la*

l'hylémorphisme est relatif aux trois temps issus de la division ternaire de l'univers aristotélicien. En physique, l'hylémorphisme est irréversible, Aristote avance, en effet, dans le livre alpha de la *Métaphysique* (984a 27-981b 6) :

> « [...] *d'homme fait on ne devient pas enfant, car l'engendré n'est pas un produit de la génération même, mais ce qui vient après la génération. C'est ainsi encore que le jour vient de l'aurore, en ce sens qu'il vient après l'aurore, mais, par cela même, l'aurore ne vient pas du jour. Dans l'autre espèce de génération, au contraire, il y a réversibilité. Mais dans un cas comme dans l'autre, il est impossible d'aller à l'infini.* »

Au regard du temps physique, l'hylémorphisme est contraint par irréversibilité du temps physique ce qui implique que l'acte soit toujours postérieur à la puissance ; ce qui n'est pas le cas du temps humain qui est simultané si l'on peut en juger par l'activité de la mémoire ou de l'activité de la vision. En effet, le Stagirite pense un intermédiaire entre l'antériorité ou la postérité de l'acte qui est le simultané, comme dans le cas de la vision (1050a 25-24) ou de la *poiésis* (ποίησις*)*. Dans la *poiésis* la forme n'est pas avant, elle n'est pas en acte, anticipant ce qu'elle sera en acte (une fois réalisée), la forme de l'œuvre se fait en faisant l'œuvre. On voit encore de nos jours, par exemple, des charpentiers de marine travaillant sans plan, construisant des navires en fonction de la quantité de bois disponible et selon les matériaux seconds disponibles *hic et nunc*, sans jamais que la forme finale du navire soit pensée, à part le concept de bateau qu'ils se font par la somme empirique de leurs actions. Si l'architecte n'a qu'une dizaine de planches, il ne fera qu'un radeau et on pourra s'interroger alors sur le concept de bateau. De même, en stratégie, on peut imaginer les combinatoires que l'on souhaite si l'on ne relève pas le défi des matériels (outils) et des matériaux (le terrain, l'approvisionnement), les formes ne seront jamais réalisées, à moins de choisir le terrain, ce qui distingue la stratégie de la tactique. C'est donc bien en construisant des navires que l'on devient architecte, qu'en pratiquant la tactique que l'on devient stratège, et non en dessinant des formes de navires ou en faisant des croquis à la manière de Léonard de

puissance ou de l'acte – débat qui donnera lieu plus tard à des railleries faciles – est un faux débat. »

Vinci, ce qui est le modèle opposé de l'artiste grec. C'est en forgeant qu'on devient forgeron, pour faire un premier renvoi au mythe prométhéen ; la fin est alors bien dans l'exercice, ils sont simultanés, le mouvement est dans le mû[547]. De même dans la vision, on voit que l'on voit ou dans la pensée on peut penser que l'on pense en pensant, de même que l'on peut penser, dans le rêve, que l'on est en train de rêver ou pas. Puissance et acte semblent donc simultanés dans l'activité de la sensation et dans l'activité de la pensée, c'est pourquoi l'acte de sentir et l'acte de penser seront nommés « action », en tant justement que la fin est dans le mouvement, *« seul le mouvement dans lequel la fin est immanente est l'action. »* (Θ, 6 23-35)[548].

Nous avons donc pour l'instant vu que le concept d'entéléchie se comprenait différemment selon le temps physique et le temps humain, il ne resterait donc qu'à analyser ce concept selon le temps du ciel qui est le troisième temps et ainsi comprendre l'antériorité de l'acte sur la puissance en fonction d'un temps inconnu, qui ne serait ni l'irréversibilité du devenir de la physique sublunaire, ni la simultanéité de l'activité humaine qui est l'*action*[549]. Ce troisième temps serait-il l'éternité, ou l'*aevum* des théologiens médiévaux ? D'abord précisons que ce qui est hors temps, est en dehors de l'analyse entéléchique et n'est pas mû par un premier moteur, comme c'est le cas des nombres par exemple : *« Mais on n'a pas à supposer le premier Moteur dans le cas des êtres immobiles. »,* K, I, 1059a 37. Logiquement on peut en déduire par négation que le temps est proche de la notion d'entéléchie puisque quand on supprime le temps, on supprime, simultanément, selon le

[547] Ce qui fera dire à l'élève de Hegel Bruno Bauer : *« …de même que Prométhée, ayant dérobé le feu du ciel, se met à bâtir des maisons et à s'installer sur la terre, la philosophie, qui s'est élargie aux dimensions du monde, se tourne vers le monde des phénomènes. »*, « Appendice » in *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, Karl Marx, 1841, Wikisource, p. 106. Nous pensons que la production se joue au sein de la substance, dans la « substance composée » du livre H de la *Métaphysique* et non à l'extérieur d'elle-même ce qui replacerait l'homme au centre de l'action et ce qui serait « finalement » en contradiction avec le jugement de Prométhée donné par Eschyle qui y voit une illusion.

[548] De la sorte que c'est l'action qui révélera le caractère de l'homme, son *éthos.*

[549] Par exemple en *Métaph*, H, 6 1045a 30-32 il est avancé : *« Quelle est donc la cause qui fait passer l'être de la puissance à l'acte sinon la cause efficiente, dans ce cas des êtres soumis au devenir ? Car il n'y a pas d'autre cause qui fait que la sphère en puissance devient sphère en acte sinon la quiddité de l'une et de l'autre. »*

principe de non-contradiction ou selon la contrariété minima, l'entéléchie. Ce n'est pas lié au mouvement, plus généralement, puisque les astres, bien qu'immobiles, sont animés, comme les mobiles de la physique ou les unités « percepts » tirées de l'activité sensitive du *noûs* au regard du temps humain, par le substrat. Nous sommes donc obligés d'admettre que c'est la forme du mouvement (pour l'instant forme circulaire ou linéaire) empruntée par l'entéléchie qui en détermine tant sa présence/absence (temps physique/temps du ciel) que ses attributs (temps humain/temps physique). Ceci nous aiderait, de plus, à comprendre une affirmation restée muette de sa *Physique,* II, I, 193b 6-7 :

> « [...] *or mieux, la forme est nature de la matière ; en effet, chaque chose, est dite à partir du moment où elle est en entéléchie plutôt que quand elle est en puissance.* »

Ici nous comprenons bien que les formes du mouvement rendent compte de la nature polymorphe de l'entéléchie. Et, historiquement, c'est bien parce que le temps circulaire s'est imposé en métaphysique que l'entéléchie s'est vue entourée d'une corde entraînant sa constriction jusqu'à la mort. Confondue avec l'acte, comme espace déployé de la création, l'entéléchie n'aura plus de fonction noétique ou historique. Par ailleurs, en toute logique aristotélicienne, il n'y aurait plus de place pour aborder la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance puisque nous avons déjà le couple d'opposé (temps du ciel/temps physique) et son intermédiaire (*meson*), le temps humain. Nous pouvons affirmer de manière logiquement péremptoire qu'il n'y a pas un quatrième temps sans quoi l'ensemble de la théorie des opposés (*to antikeimena*) serait elle-même à reconsidérer. La contrariété peut certes tendre vers un *maxima* mais sans jamais atteindre le terme opposé sinon, il n'y aurait plus de mouvement et cela sans jamais atteindre son origine propre dans le *minima* sans quoi le mouvement cesserait également[550]. Si l'on

[550] On peut lire en I, 4, 1055a 5-18 : « *Que la contrariété soit la différence maxima, on peut le voir par induction. En effet, tandis que les êtres qui diffèrent en genre n'ont pas de communication entre eux, mais sont trop éloignés les uns des autres et incombinables, les êtres qui différent en espèce ont pour point de départ de leur génération réciproque les contraires pris comme extrêmes ; or la distance des extrêmes et par conséquent pris comme contraires, est la distance maxima.* »

applique ce modèle au lieu on comprendra alors que comme posé en K, 12, 1068 30 : *« Contraire selon le lieu est ce qui est le plus éloigné en ligne droite*[551] *»*. Le possible de l'extension de l'intermédiaire est réduit au probable des espèces du genre commun entre les deux opposés. Si, bien entendu, toutes les espèces étaient communes, les genres seraient identiques et il n'y aurait plus d'opposés et inversement si aucune espèce n'était commune, nous serions en présence de contraires (*enantia*)[552]. À suivre cette perspective, notre thèse visant à relier le mouvement entéléchique avec le concept de continu semblerait s'effondrer car seul le mouvement circulaire est continu, selon le Stagirite, le mouvement linéaire, lui, étant toujours discontinu. Or le mouvement entéléchique est réservé aux êtres en devenir (mobiles) ou en advenir ceci (mobiles animés) au sein de l'avenir dans lequel nous sommes déjà engagés, rendant impossible l'application de la logique. À moins de maintenir que le *noûs* ionien est également dans l'âme et que le continu du premier mobile existe aussi dans les vivants, comme capacité à produire du continu par opposition au *noûs* italique qui ne produit que du discontinu. Or, cette hypothèse d'un double premier moteur n'est pas absurde puisque le Stagirite qualifie également le premier moteur du mouvement circulaire continu de la première sphère dans le livre lambda 7, je cite en 1072b 10-12 :

> « [...] *et la première translation est la translation circulaire, or ce mouvement circulaire, c'est le premier moteur qui le produit. Le premier moteur est donc un être nécessaire, et, en tant que nécessaire, son être est le Bien, et c'est de cette façon qu'il est principe.* »

Ce premier moteur, disons-le de manière encore plus péremptoire, n'a rien de commun avec le premier moteur d'Anaxagore puisque pour maintenir sa continuité, il oblige tout, le ciel et la nature à se maintenir en contact, alors que le *noûs* iranien, divise tout jusqu'à la fin d'un cycle

---

[551] Inversement, similaire devra être proche selon le lieu, d'où la doctrine de la *convenientia* médiévale.

[552] Du point de vue du genre, c'est également la raison pour laquelle il n'y a pas un principe unique rendant compte de la génération et de la corruption : *« Les contraires étant différents spécifiquement, et le corruptible et l'incorruptible étant des contraires (car la privation est une impuissance déterminée) le corruptible et l'incorruptible sont nécessairement différents par le genre. »*, I, 10 1058b 26-28.

de division et d'association. Le *noûs* ionien ne gère, au surplus, que le bien par embrassement des parties et ne commande que la génération alors que le *noûs* iranien commande le bien et le mal, la génération et la corruption, au sein d'un principe unique soumis à l'embrassement. Aussi, quand le Stagirite enchaîne historiquement ou articule par symphyse le *noûs* ionien et le *noûs* d'Anaxagore en 7, 1072b 19-21 pour avancer *« Aussi l'actualité plutôt que la puissance »* et entrer dans le registre ontologique ou théologique, nous ne savons plus du tout de quel temps il s'agit, à plus forte raison encore quand il ajoute la simultanéité du temps humain. Est-ce le temps du *noûs* ionien ou celui du *noûs* iranien ? Seraient-ils donc si différents ? Nous avons vu que l'infini (*Zurvan akarana*) est posé, dans la cosmogonie iranienne, comme fondateur, c'est donc un infini a *parte ante*, un infini de la création strictement formel, alors que l'infini ionien est un infini de la rédemption qui répond à la question : la continuité du mouvement de la première sphère va-t-elle cesser un jour entraînant le monde dans une corruption totale et donc dans le mal absolu ? Le temps pourrait-il manquer ?, comme le formulera également Aristote dans sa *Physique*. Si nous suivons le principe initial (*archè*) du Stagirite qui pose que tout *« ce qui est premier dans une série est toujours le meilleur »* (1072b 1) alors le *noûs* ionien précédant historiquement le *noûs* iranien en terre grecque, le continu devrait triompher sur la destruction cyclique chaldéenne et iranienne, empêchant *de facto*, la venue de Zarathoustra qui voilera l'unicité du premier principe comme premier principe d'abord chronologique et historique. Toutefois, du point de vue de la substance, c'est encore le contraire, le temps de l'âme comme médiété serait toujours soumis au contraire (ici les contraires historiques que sont les conglomérats ioniens ou iraniens), puisque la médiété est par nature produite par des contraires, donnant l'ascendant, du point de vue de la forme cette fois, au modèle iranien et matériellement à l'âme rationnelle sur l'âme irrationnelle où Aristote a rangé le *noûs* ionien. Pour parler physiquement, selon les transports, le premier moteur du *noûs* iranien serait un portage par *poussée* alors que le premier moteur du *noûs* ionien se ferait par *tirage*, entraînant alors ce que les mécaniciens

nomment un phénomène d'*hystérisis* de l'élastique historique, dont la spirale mystique finale ne serait qu'une queue de comète opposée au Soleil, au bien, à Dieu, le « bout du rouleau ». Si donc il doit exister un premier contraire, au regard, du modèle d'Anaxagore, comme le pose le Stagirite en *Physique*, V, 3, 227a 8-10 :

> *« Mais puisque tout changement a lieu entre des opposés, et que les opposés sont soit des contraires soit en contradiction, et que dans la contradiction il n'y a pas de milieu, il est manifeste que c'est dans les contraires que se trouvera l'intermédiaire. »*

Alors, le Stagirite doit fusionner la cause finale avec la cause efficiente, par un mouvement circulaire, au sein d'une intelligence qui n'est plus l'intelligence d'Anaxagore, mais une intelligence, vue au regard du temps humain, une intelligence du simultané donc, où l'intermédiaire remplace les extrêmes[553], je cite en lambda 10, 1075b 7-9 :

> « [...] *l'Intelligence meut. Mais elle meut en vue d'une fin, qui doit, par suite, être quelque chose de différent d'elle-même, à moins qu'Anaxagore n'admette notre identification de la cause efficiente et de la cause finale, puisque pour nous, la Médecine est, en quelque façon, la santé.* »

Le cadre étiologique quadripartite, dont nous avons donné la schématisation, doit retrouver les deux plis ontologiques originaires qui sont au fondement des oppositions, l'un qui lie la cause efficiente et la cause finale et l'autre qui lie la matière et la forme. Pourquoi, si la matière est éternelle et la forme l'est également, aurions-nous besoin d'un premier moteur qui serait le garant du continu puisque leur mélange devrait être continu ? Pourquoi si la forme et la matière sont éternelles, le rapport matière-forme qui rend possible un mouvement pourrait s'arrêter provoquant une cessation du mouvement et la fin du monde ? Tout simplement puisque nous n'avons pas de principe de fusion premier entre la matière et la forme, ce que tendra à réaliser l'entéléchie, comme ceci est posé dès le livre H en 6, 1045b 23-24 :

> *« Il en résulte qu'il n'y a de l'unité aucune autre cause que l'action du moteur, qui opère le passage de la puissance à l'acte. »*

---

553 En *Physique* IV, 6, 224b 33 on peut déjà lire : « [...] *car l'intermédiaire est d'une certaine manière les extrêmes* ». Si bien que la cause efficiente constitue le bord de gauche et la cause finale le bord de droite et en cas de rotation les causes deviennent opposées selon le lieu.

Ce n'est pas le rapport matière/forme qui est la condition première du mouvement mais la possibilité (substratielle) du mouvement comme mouvement qui est suspendue à l'action du premier moteur[554]. Aussi doit-on saisir que le premier moteur est directement en rapport avec le substrat premier, la première sphère (les trois genres de substrats, cosmologique, physique et animé, sont en contact). Au début et à la fin du mouvement, toujours la forme n'est reliée à la matière que par l'existence du premier moteur qui est principe d'unification en tant qu'intellect, puisque principe de division initial. Si le premier moteur est principe premier du mouvement, il est aussi, et en même temps, principe premier de la division et de l'unification, c'est donc à ce dernier de répondre à la cause finale finalement. L'intelligence meut en vue d'une fin qui n'est autre qu'elle-même puisque nous savons que c'est un mouvement circulaire, la nature tendra donc nécessairement vers la nature et les changements seront toujours dans le cadre naturel n'allant pas à l'infini combinatoire que pourrait engager le *noûs*. C'est bien parce que le *Noûs* est naturel qu'il n'y a pas d'infini selon la combinatoire et que donc toute puissance s'engage *nécessairement* vers une fin[555] et que tout mouvement peut alors avoir un sens dans la finitude posée. Ce qui signifie bien que l'intelligibilité du rapport puissance/acte n'est pas dans le mouvement mais dans le moteur du mouvement, non pas dans la physique mais dans une ontologie première du moteur. Or, nous avons bien souligné qu'il existait deux types de moteurs, le moteur transporté par le mouvement (pulsion) et le moteur non transporté qui se contente de l'impulsion. Le premier moteur n'étant pas transporté mais séparé, au fondement du transport (circulaire), ne peut donc servir à l'intelligibilité du moteur transporté lors du mouvement, on peut donc avancer qu'il doit exister une autonomie de l'ontologie (qui traite des mouvements accompagnés des moteurs) sur la théologie (qui traite des mouvements dont le moteur est extérieur au mouvement, comme le mouvement du

[554] Idem en *Métaph.*, Z, 8, 1034b 4, citons : *« En réalité, l'être générateur suffit à la production, c'est lui qui est cause de la réalisation de la forme dans la matière. »*
[555] Cf. *Phys.* II, I, 193b 6-7 : *« De plus, la nature entendue comme génération est un chemin vers la nature. »*

mobile physique)[556]. Si la théologie aristotélicienne commence dès le *De philosophia*, puis s'enchaîne avec le livre VII et VIII de la *Physique*, avant de passer par le *De Caelo* pour arriver à ce livre lambda de la *Métaphysique*[557], ce cheminement est toujours soit accompagné d'un *Noûs* extérieur (*Noûs* naturel que l'on notera avec une majuscule), soit au sein du *noûs* du sujet (*noûs* ontologique que l'on notera avec une minuscule), comme sujet, en tant qu'ontologie première. C'est cette division qui sera au fondement de la division kantienne entre cause finale interne et cause finale externe[558]. C'est pourquoi, nous ne devons absolument pas confondre, l'analyse ontologique du *noûs* avec l'analyse théologique du *Noûs* et surtout après le mixte irano-ionien constitué dans ce livre lambda qui n'est plus le *noûs* d'Anaxagore strict mais déjà un mixte entre ce *noûs* et le *noûs* ionien. Si donc la question de l'antériorité de l'acte sur la puissance est résolue en théologie, cette résolution n'aura pas de conséquence sur l'ontologie première. Nous pouvons donc congédier ici les théologiens pour se maintenir au sein d'une ontologie première (ou hyper-physique au sens kantien). Par ailleurs, et pour en venir au deuxième couple d'opposés étiologiques, cela va paraître étrange mais Aristote va également s'engager à introduire, dans le livre

---

556 Nous savons donc déjà que l'âme périt en même temps que le mouvement auquel elle est attachée et donc qu'il n'y a pas de vie de l'âme après la mort.

557 Nous renvoyons à l'essai de Richard Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels,* Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, « Collection Noesis et Collection d'études anciennes », 1992.

558 Si le terme « téléologie » est un néologisme introduit par Wolff dans sa *Philosophia rationalis sive Logica* en 1728, la distinction entre *téléologie interne* et *téléologie externe* est réintroduite par Kant dans sa *Kritik der Urteilskraft* (*Critique de la faculté de juger)* en 1790. Une cause finale peut être au sein de la substance ou toujours reliée à cette dernière mais à distance. Or, Kant rapproche la *causa finalis* interne de l'immanence et la cause finale externe de la transcendance (du supra-sensible), ce qui n'est pas le sens initial de cette distinction aristotélicienne : « [...] *mais il faut la connaissance de la fin finale (scopus) de la nature, laquelle connaissance exige une relation de la nature à quelque chose de suprasensible qui dépasse largement toute notre connaissance téléologique de la nature ; car la fin de l'existence de la nature elle-même doit être recherchée au-delà de la Nature.* », § 67, trad. A. Renaut. Et de conclure en § 75 : « [...] *ainsi la téléologie ne trouve-t-elle, pour ses recherches, le point d'aboutissement de ses explications que dans la théologie* ». Toute la subtilité de la pensée du Stagirite tient à l'action séparée (externe) ou non séparée (interne) du moteur. On comprend que Kant plonge toutes les actions à distances directement sous la coupe du *Noùs*, alors que les *noûs* peuvent s'entre-mouvoir et devenir moteur de l'un pour l'autre, comme les membres démembrés de Dionysos doivent se reformer pour re-fonder le corps initial. De plus, Kant oublie totalement la traction pour ne s'interroger que sur la poussée de l'intention (pulsion de l'âme), (§68).

Z de sa *Métaphysique*, de la matière dans la forme, distinguant alors la matière formelle dite « intelligible » de la matière non-formelle dite « sensible » accidentellement. Si donc circulairement la cause finale doit tendre vers la cause efficiente, la cause matérielle doit également tendre vers la cause formelle de sorte que ce premier couple de contraire (le principe qui unit finalité et efficience et le principe qui unit forme et matière) sera le principe du premier des mouvements, le premier moteur. En Z, 11, 1037a 29-30, il est avancé :

> *« Car la substance est la forme immanente, dont l'union avec la matière constitue ce qu'on appelle la substance composée. Ainsi la concavité : de l'union de la concavité et du nez dérivent le nez camus et le camus (car la notion de nez se trouvera répétée deux fois dans cette expression). »*

Le « composé substantiel » est au niveau générique un mixte qui doit conduire à la couche inférieure de la symphyse effectuée par la nature. Si donc la quiddité s'obtient par définition (le camus), au niveau ontologique, la substance doit toujours être comprise comme un composé indissociable, par nature, de matière et de forme (le nez camus ou aquilin). Tout ne va pas avec tout, tout ne peut être mélangé, il existe une ontologie naturelle *a minima*, qui implique que la forme soit indissociable de cette matière-ci pour donner ce camus-là et donc une définition possible de la définition comme matière le plus souvent collée à la forme[559]. Aussi, nous verrons, ensuite, que l'analyse du camus sera véritablement ce qui nous fera entrer dans l'ontologie première aristotélicienne, dans le niveau hyperphysique kantien non réductible ni à l'histoire, ni à la biologie. Et si la matière, toujours collée à la forme, est animée alors il sera logiquement possible de distinguer la métaphysique qui lie la matière et la forme et la métabiologie qui lie la matière et la forme en distinguant une matière formelle et une matière sensible déjà animée car logée au sein de la puissance. On voit alors le problème, si la matière est déjà animée, la forme perdra la permanence dans la durée, la forme ne sera plus éternelle et alors, possiblement,

[559] Mais toute matière « formelle » ou « intelligible » ne s'envisage pas selon le procès définitoire, comme le laissait penser *Métaph.*, H, 6, 1045 *a* 33-36 : *« Il y a deux sortes de matière, la matière intelligible et la matière sensible, et il y a, toujours, dans la définition, d'un côté la matière, d'un autre l'acte : par exemple, le cercle est une figure plane. »*

c'est la matière qui deviendra le moteur de la séparation quantitative et de la distinction qualitative en entraînant la forme au-delà de ses limites propres d'être « ceci » et l'obligeant donc à être « autre » en tant qu'autre. Possible que le Stagirite repousse en enfermant le composé dans l'accident à toutes les échelles de temps naturelles. Aussi, au lieu de descendre dans une couche inférieure de la continuité naturelle, on montera au contraire d'un cran dans l'abstraction pour faire advenir un objet étrange qui sera le « schème ». Mais avant cela concluons sur l'antériorité de l'acte sur la puissance selon l'analyse théologique. Selon cette perspective, l'acte précéderait toujours la puissance, puisque en premier lieu la puissance des puissances, la première puissance, ne va pas à l'infini car il existe une cause efficiente qui introduit un premier acte formel : le *noûs*. Nous l'avons vu, selon Aristote, la thèse de l'antériorité de l'acte sur la puissance provient d'Anaxagore (49 = 1072a 5). Pourquoi ? Parce que justement l'intellect (*noûs*) est acte (action), et donc l'intellect divise formellement ce qui est non formé (la puissance), de ce qui est formé (l'acte réalisé) ; sans le *noûs*, il n'y a *a fortiori* ni puissance, ni acte (réalisation). Mais immédiatement le Stagirite en tire les conséquences, s'il est vrai que l'acte est antérieur à la puissance alors *« les mêmes choses existent perpétuellement, soit par cycle soit autrement »*. C'est effectivement un problème que cachait Aristote, dans les cinquante-cinq occurrences que nous avons, il ne dit jamais que le modèle d'Anaxagore implique un mouvement circulaire ou en spirale. De plus, ce mouvement est radicalement incompatible avec sa critique de la circularité de l'âme platonicienne effectuée dans le *De Anima*, comme nous l'avons vu, ce qui explique, ce nous semble, son niveau d'énervement jamais atteint ailleurs dans le corpus. Aristote feint de trouver une synthèse parfaite entre le *noûs* iranien et le *noûs* ionien, c'est la circularité déployée de *noûs* qui sera alors cachée dans l'étude des animaux. Dans ce livre de la *Métaphysique*, en revanche, il aborde de front le problème posé. Nous avons, par ailleurs, déjà vu affleurer la conception de l'histoire qui en découle dans le livre lambda, 8, 1074b 10-12 :

> *« Alors que, selon toute vraisemblance, les divers arts et la Philosophie ont été, à plusieurs reprises, développés aussi loin que possible et chaque fois perdus, ces opinions sont, pour ainsi dire, des reliques de la sagesse antique conservées jusqu'à notre temps. »*

L'histoire philosophique, comme l'histoire non-philosophique serait prise dans des cycles où les nations ne brillent pas toutes en même temps, entraînant oubli et redécouverte, modèle déjà divulgué par un prêtre égyptien de Saïs à Platon[560], modèle finalement compatible avec la notion de cycles astraux de la pensée chaldéenne dominante alors à l'Académie. On s'amuse alors de la légèreté des idéologues allemands, qui viendront asseoir leur théorie du temps sur la *Physique* qui ne traite nullement de l'histoire et qui finiront par avancer des thèses en contradiction totale avec la vision historique du Stagirite. Reprenons plutôt les critères sélectionnés dans ce livre thêta 8 afin de soutenir la thèse selon laquelle l'acte serait antérieur à la puissance. Selon la notion, la connaissance de l'acte est antérieure. Pourquoi ? Tout simplement puisque si l'on ne sait pas qu'un objet est ou existe on ne pourrait pas s'interroger sur sa puissance (1049b 13). Deuxièmement, selon la cause efficiente poussée à ses limites, *« il y a toujours un moteur premier et ce moteur existe déjà en acte »*. Troisièmement, selon la substance, si c'est en vue de l'acte qu'une puissance est conçue alors c'est l'acte qui est premier, c'est l'antériorité de la forme qui elle-même n'est antérieure que d'être rattachée au premier moteur (1050a 9). Quatrièmement, si l'on combine l'argument deux et trois, on doit admettre que les êtres éternels *« sont antérieurs aux êtres corruptibles. »* (1050b 7). Contrairement à Anaxagore, ce qui est un compromis à la thèse ionienne, Aristote admet que le principe de génération n'est pas identique au principe de corruption dans le monde sublunaire, ils sont donc distincts selon le genre (I, 10 1058b 26-28), il en résulte donc que la génération précède la corruption puisqu'il n'y a pas de corruption dans le monde supralunaire. Aristote précise encore en *Physique* (9, 265a 24) que : *« […] le parfait est antérieur à l'imparfait, et l'incorruptible au corruptible, à la fois selon la nature, selon le concept et selon le*

[560] Le modèle des déluges exposé par le prêtre de Sais à Solon et rapporté par Platon.

temps ». Il est donc manifeste que le ciel, lieu des êtres parfaits serait antérieur au monde sublunaire, par nature, ce qui nous paraît pourtant impossible puisque le monde-sublunaire et le monde supralunaire sont simultanés, bien que non simultanés selon le temps, puisque le premier ciel précède le temps, car le premier ciel est déployé au sein du monde sublunaire (devenir) par la rotule de l'écliptique. Selon le temps, le parfait pourrait précéder l'imparfait mais nullement selon la nature, puisque le monde supralunaire ne précède pas le monde sublunaire substantiellement. Reprenons le principe posé dans le livre VIII de la *Physique* (261a 13-14) :

> *« D'une manière générale, il apparaît que ce qui engendré est incomplet et va vers un principe, de sorte que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature. »*

Pourquoi existe-t-il un principe qui pose que ce qui est postérieur selon la génération est antérieur selon la nature, donnant un primat de l'acte sur la puissance au regard de la nature ? Tout simplement car tout mobile rejoint son lieu propre qui est en même temps son lieu naturel. Nous sommes alors encore obligés d'admettre que nous sommes en présence d'un mouvement circulaire alors que la physique est prise dans un mouvement linéaire apparent, apparent, c'est-à-dire, relativement à l'irréversibilité du temps, ce sera ce qu'on nommera plus tard l'*existence*. Aussi, nous comprenons seulement maintenant que puisque, contrairement à Anaxagore, le Stagirite pose qu'il n'y a pas un principe unique rendant compte de la génération et de la corruption, il n'y aura pas davantage de théorie unifiée rendant compte de l'hylémorphisme. Au regard de la forme, l'acte est toujours antérieur à la puissance, alors qu'au regard de la matière, la puissance est toujours antérieure à l'acte. Au regard de l'analyse des mouvements, cette division est également fondée puisque la génération va d'un non-sujet à un sujet et la corruption d'un sujet à un non-sujet (*Phys.*, 6, 225a 11-20). Toute la grille interprétative du monde supralunaire aristotélicien est enfermée dans l'analyse du changement. En effet, si l'on peut admettre qu'il n'y a pas de changement de changement, sauf par accident, alors il y a une permanence qui peut être posée dans le changement (K 12, 1068a 21). De

quelle nature est cette permanence ? Cela est expliqué en K, 11, 1067b 15-24 :

> *« Ce qui change, change, ou d'un sujet à un sujet, ou d'un non-sujet à un non-sujet, ou d'un sujet à un non-sujet, ou d'un non-sujet à un sujet. (J'appelle sujet ce qui est exprimé par un terme positif). Il existe donc nécessairement trois espèces de changement : le changement d'un non-sujet à un non-sujet n'est pas, en effet, un changement, puisque les termes n'étant ni contraires, ni contradictoires, il n'y a pas d'opposition. Le changement d'un non-sujet à un sujet, qui est son contradictoire, est une génération ; pour le changement absolu, génération absolue ; pour le changement relatif, génération relative. Le changement d'un sujet à un non-sujet est une corruption ; pour le changement absolu, corruption absolue, pour le changement relatif, corruption relative. »*

Si donc le changement se fait soit du non-sujet à sujet pour la génération et de sujet à non-sujet pour la corruption, il en résulte nécessairement que le changement de sujet à sujet n'est pas un changement mais un mouvement (K, 11, 1068a4). Ce sera donc ce mouvement qui sera le substrat car il n'est pas un changement rendant compte du changement. Néanmoins, ce mouvement, en tant que mouvement, se retrouve dans le changement puisqu'il épouse le temps dans lequel il est déployé en tant que transport devenu ; changement linéaire et irréversible pour la corruption et changement circulaire et réversible pour la génération.

Si nous avons bien rendu compte du mouvement générationnel en revenant à la dialectique et son fondement dans la théogonie iranienne, nous n'avons pas d'équivalent pour la corruption, nous ne savons pas pourquoi une ligne pourrait être droite et pourquoi une ligne pourrait être une ligne puisque le point est ici postulé comme « sujet ». On comprend alors que le principe de discrétion mathématique qui crée du discontinu et de la combinatoire n'est pas en rapport avec l'hypothèse du continu puisque l'unité est issue du *noûs* iranien et l'autre du *noûs* qui préexistait à son arrivée à Athènes, le *noûs* que nous qualifions d'ionien pour simplifier notre approche historique. Une fois le discontinu introduit par le *noûs*, il n'est plus possible de faire du continu, sauf à réussir une symphyse totale de ces deux mondes. Or Aristote, dans ce livre thêta, insiste sur la forme pour imposer, théologiquement, la théorie du premier

moteur d'Anaxagore ; si l'on couple, provisoirement, ce développement avec la théorie des valeurs, on peut supposer que nous avons là une lecture thrace de l'*energeia* qui a déséquilibré le juste milieu initial entre le *noûs* iranien et le *noûs* ionien qui devait pourtant s'harmoniser, selon le souhait « harmonique ». En effet, nous suivons F. Nietzsche[561] pour avancer que le mythe de Prométhée a fédéré les cultures indo-européennes « aryennes », mythe qui faisait de l'acte, par le truchement du forgeron Héphaïstos, le premier principe producteur, rejetant la puissance dans la passivité. Ceci est, certes, compatible avec l'aspect producteur du *noûs* d'Anaxagore si ce n'est que la production du *noûs* d'Anaxagore est une action mentale du divin et nullement une action du corps qui devrait produire ce monde puisque justement ce monde est déjà produit par le démiurge. Ce n'est que par la pensée que l'on pourrait remonter aux principes premiers de la production et non en produisant un monde qui n'en serait qu'un doublon, un faux, une mythologie, c'est un *noûs kubernetes* et non un *homo faber*. Au niveau de la théorie de la connaissance, qui est le niveau d'analyse auquel nous devons rester attachés, on comprend désormais mieux la nouvelle thèse aristotélicienne dans ce livre théta. Puisque c'est l'acte, en tant que mouvement, qui fait que quelque chose est en puissance et quelque chose est réalisé, alors l'acte est antérieur, selon la forme et donc selon le changement, il devient principe du changement distinguant l'avant et l'après, c'est bien l'acte qui divise génériquement et temporellement ce qui est en puissance de ce qui est « présentement ». En raisonnant par l'absurde, s'il n'y avait pas de *noûs*, alors la puissance et l'acte seraient confondus, c'est donc bien l'activité du *noûs* qui est antérieure puisque à l'origine premier du mouvement. C'est donc bien l'acte qui est premier, formellement, du point de vue du *noûs*, qui est en haut, notion rapprochée par Anaxagore « physiquement » de l'éther. Du point de vue du *noûs*, l'acte est antérieur mais du point des vivants la puissance est antérieure, à cause de

[561] Je cite dans *La Naissance de la tragédie* : *« La légende de Prométhée est la propriété originaire de toute communauté des peuples aryens et c'est un témoignage de la profondeur tragique dont ils sont doués* [...] *»*. Or les Thraces, d'origine indo-européenne, sont bien au cœur de ce mythe. Le philosophe serait alors un forgeron de concepts, de doublons, de fausses copies.

l'irréversibilité du temps, nous avons donc une fracture du temps qui justifie la distinction et la séparation entre le temps humain et le temps du ciel et le temps du *noûs* du vivant et le temps du *noûs* traditionnel qui, lui, est synchronisé avec le troisième temps qui est le temps physique.

On pourrait alors se libérer de cette analyse ethno-théologique en opposant, ontologiquement, que le Stagirite pose deux types d'actes, dont le deuxième n'est jamais abordé dans ce développement du livre théta. En effet, est avancé en 1048b 9 :

> *« En effet, l'acte est pris, tantôt comme le mouvement relativement à la puissance, tantôt comme la substance relativement à quelque matière. »*

Il y a un double de ce que l'on perçoit, puisqu'à l'arrêt les deux espaces (*topos* et *situ*) se rencontrent et qu'il revient à l'entéléchie de dire pourquoi une pause n'est pas un arrêt physiquement. À plus forte raison, dans l'être, comme dans la vision, la puissance de la chose perçue et la puissance de voir cette chose comme perçue est la même chose. Au moment de la vision, qui est instantanée en tant que sens, puissance et acte sont confondus pour donner l'existence de l'objet. Mais en tant que toutes perceptions sont simultanées (puisque tous les sens doivent se synchroniser), il doit exister un temps *minimum* ou l'objet n'est plus l'objet conçu mais l'objet perçu par les sens communs. Nous avons donc ce même objet qui devient phénomène d'un côté puisque pris par la temporalité du corps humain et engloutis par la mémoire temporelle de ce corps et qui est noumène de l'autre, toujours pris dans le mouvement entéléchique global, dans la temporalité propre de la nature. Du point de vue de la forme, l'acte est premier car c'est lui qui détermine le possible du possible avant le temps et ce qui sera réalisé après, puisque c'est lui qui le réalise. Il y a d'un côté la perception du mouvement formel comme réalisant quelque chose et la chose qui devient une substance ceci en fonction de la matière disponible çà et là, selon l'espace. Attendu qu'il existe deux genres d'étants, selon le temps, il existera deux types de mouvements et *a fortiori* deux modes de réalisation. Nous avions posé cette partition entre l'acte incomplet qu'accomplissent les étants inanimés (*energeia atelès*) et l'acte complet qu'accomplissent les étants

animés (*energeia teleia*). Il convient, désormais, d'apporter quelques précisions, au sujet de cette division. Les êtres inanimés sont engagés dans un mouvement incomplet qui les fait tendre vers un autre mobile qui est un autre même, alors que les êtres animés qui possèdent une âme, tendent vers un autre mobile qui doit être autre en tant qu'autre, c'est-à-dire autre qualitativement, leur acte sera alors dit complet. Or, seul le mouvement linéaire tend vers son autre, alors que le mouvement circulaire, appuyé sur les contraires, tend vers le même. C'est donc bien le mouvement linéaire qui rendra compte de ces deux mouvements irrationnels et de ces deux réalisations. Nous devrions donc découvrir une troisième partie de l'âme qui explique pourquoi les étants animés possèdent un mouvement dirigeable par la raison mais avant tout, tendant vers un but ignoré initialement par cette dernière. L'*energeia* tendrait vers la forme en tant que forme alors que l'*entelecheia* tendrait vers la matière en tant que matière, bien qu'ils soient ensemble dans tout changement. En *Phys*, IV, 213a 7-8 le Stagirite avance notamment que :

> *« Si, donc la matière et l'entéléchie sont la même chose (car l'eau est les deux l'une en puissance, l'autre en entéléchie), l'eau sera une certaine partie par rapport à la totalité. »*

Bien entendu, si pour rendre compte du mouvement entéléchique on ne prend que des objets dits « durs »[562] alors la forme sera maintenue dans le transport, mais si l'on prend des objets de plus en plus mous pour tendre vers le liquide, la forme semble se confondre à la matière et la matière semble cette fois porter le principe de continuité. De nouveau la comparaison du temps avec l'élément liquide devient pertinente. On a alors l'impression que l'eau est puissance et acte mais c'est exactement ce que l'on fait par l'analyse lorsque l'on dit que le temps coule, on le liquéfie pour annuler son action, on en fait une variable t qui est là continûment, de la puissance à l'acte, et en assure le déroulé physique dans la matière, on a alors l'impression qu'il y a du temps dans l'objet physique qui lui donne sa permanence alors que cette permanence provient de la continuité de l'analyse. Plus qu'une proximité, l'assomption d'une identité entre matière et entéléchie est souvent

[562] Un matériau est plus dur qu'un autre s'il raye l'autre.

envisagée par le Stagirite, ce qui semble nous propulser dans un modèle circulaire. C'est déjà ce qui nous avait surpris dans son commentaire de la théorie d'Anaxagore. En quoi, en effet, poser une puissance à la place du mélange initial permettrait-il de mieux atteindre la matière ? La matière serait-elle aux confins de la cause efficiente ou la fin de la cause finale mènerait-elle à l'origine de la cause efficiente et donc à l'origine du rapport matière-puissance ? Si nous souhaitons nous éloigner de la théologie et du conditionnement historique, c'est vers l'analyse ontologique du vivant que nous devons nous diriger en interrogeant le composé du « camus ». Si la métaphysique a traité du rapport entre matière et forme, il reste à la « métabiologie » de traiter du « composé ».

Schéma 11 de l'être du temps (ou « non-temps » car non ouvert)

Schéma non dipsonible dans la version ebook

-*Noûs* / temps physique : rapport sans *pulsion* ni *impulsion* du *Noûs* ;
-*Noûs*/ temps du ciel : rapport par *impulsion* et donc retraite du divin ;
-*Noûs* / temps vivant : rapport par *pulsion* avec un *noûs* au sein du mouvement.

II-4) Modélisation du mouvement entéléchique. La question de la matière et le schème synthétique de la camusité

Cette partie devra être effectuée dans le cadre étiologique posé qui est celui de la philosophie première qui fait tendre la cause finale vers la cause efficiente et la cause matérielle vers la cause formelle, la fin de notre mouvement d'analyse devant donner la chose-même, c'est-à-dire la fin du mouvement entéléchique pris dans notre procès définitoire comme sujet-ceci, à un moment donné, mais qui peut reproduire ce moment du concept-là, par l'utilisation du *schème*[563]. La tension de la cause finale vers la cause efficiente, elle, doit être comprise selon la triple temporalité des substrats du monde aristotélicien. Le mouvement de réalisation peut emprunter le mouvement circulaire des orbes des planètes, on aura alors un mouvement énergétique supralunaire. Ce mouvement supralunaire est naturellement continu et sa continuité est maintenue dans le monde sublunaire par contact des différents genres de substances du ciel. S'il n'y avait pas cohésion quantitative et cohérence qualitative, alors le mouvement de l'*avenir* du premier ciel ne serait pas transmis aux substances « infra-lunaires ». Or puisque la continuité est toujours assurée alors l'*avenir* de toutes les substances du monde sublunaire est assuré, il n'y a donc pas lieu de trouver en la matière le moteur du devenir. Mais comme le monde sublunaire est, lui, soumis au changement, ce qui n'est pas le cas du monde supralunaire, le mouvement de réalisation ne peut être le même, on parle alors de *devenir*. Relativement au temps du ciel on peut parler d'éternité conditionnelle (*sub specie æternitatis*), mais relativement aux substances sublunaires, on parlera tout simplement de *devenir*. Dans le monde sublunaire ou physique, le mouvement de réalisation suit un mouvement linéaire du même vers l'autre, rendant impossible sa continuité par le temps même. Si le changement est donc principe, le changement devra « être »

[563] Dans la première partie, nous avons déjà montré que l'accès au temps, l'accès au château de Cronos, ne pouvait se faire que par la contrescarpe de l'espace. Dorénavant l'espace doit être qualifiée dans ses éléments premiers, le « divers » devant quitter le ceci en termes kantiens, ce qui donnera le schème du camus, comme divers toujours divers relativement à la forme.

toujours donc le changement est cause du devenir puisque ce dernier ne peut s'arrêter en devenant ceci. En effet, si le changement s'arrêtait, il ne serait plus changement, c'est donc bien la permanence du changement qui maintient la linéarité du temps. L'être du temps est donc toujours en mouvement et s'oppose en cela à l'être de l'*ousia* qui ne cherche que l'état immobile, en suivant cette croyance iranienne que le *noûs* serait forcément immobile et se porterait lui-même, comme la Terre elle-même est immobile et se porte elle-même par sa platitude ; il n'y a plus lieu de suivre cette analogie avec le fondement de cette croyance. L'être en tant qu'être du temps (engageant tout être dans l'étant ceci) est mobilité-mue ceci alors que l'être en tant qu'étant de l'*ousia* est la négation de la mobilité si l'on considère que le changement est toujours changement sans s'interroger sur la nature du changement qui relie la nature du mouvement et la nature du non-mouvement. Reste que le changement est cause d'un devenir particulier, d'un devenir-ceci de toutes les espèces, d'un devenir non-absolu (A => b). Toutes les substances individuelles sont en même temps prises dans l'*avenir* en recherchant la continuité temporelle supralunaire pour ne pas que l'avenir s'épuise, toutes les substances tendent alors à se rapprocher spatialement pour créer des contacts et maintenir leur *avenir* ou leur *devenir* absolu relativement à la Terre où sont rangées ces substances, toute substance tend vers le rapprochement, l'association, le conglomérat, voire la pénétration… Seulement, prises dans le changement sublunaire, elles ne peuvent tendre vers cet absolu et sont condamnées à devenir ceci par la matière, elles deviennent non-absolu, ceci ou cela, là pas très loin, selon la quiddité du même qui implique le contigu. Elles deviennent des substances[564], toujours et en tout temps particulières, dans le monde sublunaire, qui en tant que monde sublunaire, ne peut être qu'un monde lui aussi ceci[565]. On pourrait donc dire, à l'échelle de l'homme, que toute substance est prise

---

[564] C'est la quiddité qui rend impossible « l'action à distance » puisque le genre implique la contiguïté ; à part l'action à distance posée par le *Noûs* iranien qui voilera le possible des autres.

[565] C'est parce que la matière ne fait qu'un « monde ceci » que nous sommes dans un monde déterminé là, qui nous oblige à poser que toute autre matière nous projetterait dans un autre monde cela. Ce qui explique notre thèse sur la pluralité des mondes possibles de notre première partie.

dans l'avenir qui n'est rien d'autre que l'*éternité*, *éternité conditionnelle* (*aevum*)[566]qui n'est rendu possible, de manière formelle, que par le « contact » ou l'« action à distance » de toutes les substances entre elles[567]. Les substances ne souhaitent pas le contact ou ne le désirent pas, selon le *noûs* ionien retenu et à la différence du modèle de l'impulsion du *noûs* iranien, les substances sont en mouvement naturel « spontané » vers l'autre. Bien entendu, *a contrario*, par impulsion, elles tendront à revenir à leur origine, puisque l'impulsion est une marche forcée, non naturelle, dont la contingence ne fera qu'une bouchée, comme Kronos avalant ses enfants. Tandis que le mouvement par pulsion inscrira lesdits mouvements dans une durée à découvrir, des durées d'une infinie quantité, comme la diversité des durées de vie des espèces animales. Saint Thomas, suivant le modèle anaxagorien, ajoutera : *« l'aevum a un avant et un après, mais sans commencement ni vieillissement. »,* justement car tout *noûs* particulier (créature) est relié au *Noûs* (divin). Il faut comprendre, au contraire, l'*aevum* selon le modèle ionien[568]. Il ne faut pas mesurer ce qui change par le temps, mais mesurer ce qui demeure dans le changement, par ce même temps, un mouvement entéléchique qui ne demeure que parce que c'est un mouvement qui doit cesser, un mouvement qui doit mourir et qui tend vers l'autre pour cette

---

566 Saint Thomas avance dans sa somme théologique, à la question 10, art. 5 :*« L'aevum diffère du temps et de l'éternité, comme tenant le milieu entre eux. »* Or, selon le docteur évangélique l'*aevum* ne mesure que des substances spirituelles, c'est la raison pour laquelle Spinoza tentera de détruire cette notion pour la remplacer par son approche *subspecie aeternatis.* Mais comme Kant, Spinoza détruit l'action à distance qui mènerait à la découverte de la cause finale qui serait fin finale de la recherche.

567 Sur la « nécessité conditionnelle », cf. *De som.,* 2, 455b 16-24 ; *De iuv., 4,* 469a 28-29, *De sens.,* 1,436b 10-437a3 ; *De resp.,* 1, 470b 6-9 ; 13-14 ; 10, 476a 12 ; 3, 471b 25 ; 5, 472b 24, en reprochant à Platon l'ignorance de la cause finale de la respiration. Sur ce sujet on peut consulter J.M. Cooper, « Aristotle on Natural Teleology », dans M.C. Nussbaum, M. Schofield éd., *Language and Logos : Studies in Ancient Philosophy Presented to G.E.L. Owen,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.

568 Le terme *aîon* est synonyme, comme nous l'avons vu, du sens ionien « vie » chez Homère (*lliade*, XVI, 453). Chez Hérodote, le terme conserve son sens ionien et devient le « cours de la vie », *Hist.* I, 32. Ce n'est qu'après les recherches astronomiques que le terme prendra le sens d'« éternité » ou de « sempéternité » chez les médiévaux comme Plotin (*Énnéades*, III, 7, 3) et avant chez les pythagoriciens et Platon. Aristote lui applique le terme *aiônos* à Dieu et *aidios* au ciel et aux astres, mais le livre lambda fracture cette division ensuite quand il fusionne les deux *noûs*, comme nous l'avons également vu dans la partie précédente où sont conjoints en 1072b 29 les deux termes pour rendre compte de la vie de Dieu.

raison, (A ➔non A). De la même manière, le changement ne peut cesser, sinon le monde sublunaire deviendrait le monde supralunaire et toute substance particulière deviendrait non-particulière, déjà éternelle et cela dès la naissance, rendant le changement et tout accomplissement différent impossible. Il n'y aurait donc plus de monde meilleur ou à améliorer suivant une échelle[569], mais au contraire un monde qui se corromprait par l'effet de l'usure de la matière. Seul donc le changement matériel est condition de l'être ceci, du devenir et du devenir meilleur de toute substance et donc de la nature elle-même[570]. Qu'y a-t-il donc de spécifique aux vivants ?

Le troisième mode de réalisation, d'actualisation, est le troisième mouvement entéléchique *simultané A => b*. On peut voir que l'on voit, on peut penser que l'on pense, on peut rêver que l'on rêve. Puisque tout est simultané, toute partie est tout et tout est partie. Le neuvième axiome d'Euclide ne peut être maintenu. Ce qui nous amène au rapprochement entre matière (corps) et forme (esprit). Quand Aristote pense la « forme sensible », « le composé », lorsqu'il souhaite analyser cette forme toujours accompagnée de matière, il pense simultanément le simultané. C'est ce que nous allons analyser en prenant pour analyse, en premier lieu, la comparaison avec le nez camus. Précisons tout de même, au niveau générique, que s'il y a bien opposition entre le mouvement circulaire et le mouvement linéaire, le mouvement recherché sera un intermédiaire (*meson*) entre les deux, une courbure donc issue du composé, un mixte en somme. Et que cette courbure sera accompagnée du *noûs*[571] dans le mouvement entéléchique.

---

569 C'est *l'argumentum ex gradibus* du fr. 16 du *De Philosophia* : *« On peut considérer que dans tout domaine où règne une hiérarchie de degrés, et donc une approximation plus ou moins grande de la perfection, il existe nécessairement quelque chose d'absolument parfait. Or, étant donné que dans tout ce qui est une telle gradation de choses plus ou moins parfaites se manifeste, il existe donc un être à la supériorité et la perfection absolue, et cet être peut bien être dieu. »*, cité par W. Jaeger, *Aristote…*, p. 157.

570 Si donc l'*éthos* est ce qui est constant dans le changement, l'*éthos* n'en demeure pas moins un changement par nature. N'oublions pas que ce mouvement sera également et circulairement, en passant par la matière, animé.

571 Dans *Sur la prière,* selon un témoignage de Simplicius, Aristote avançait : *« Dieu est, ou bien le noûs, ou bien quelque chose de supérieur au noûs. »* Comme nous avons désormais deux *noûs*, l'un agent si l'on veut suivre la tradition (le *noûs kubernetes* qui deviendra, historiquement, italique) et un patient (la *phantasia*

Parlons de la camusité sous l'angle schématique, camusité qui doit rendre compte de la « substance première ». Au début du feuillet E[572] de la *Métaphysique*, Aristote se met à la recherche de l'être en tant qu'étant[573] :

> *« Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres. »*

Disons ici qu'on ne peut parler d'être en tant qu'être mais seulement d'être en tant qu'étant (être-ceci) car comme l'a montré notre démonstration, l'ouverture du tétraèdre ouvre en même temps l'espace du volume et la tridimensionnalité du temps. À l'instant de l'ouverture, tridimensionnalité du temps et tridimensionnalité de l'espace sont confondus. Une fois ouvert et reconstruit le tétraédre, à l'aide du tétractys, nous n'avons plus un être mais un être-ceci ou « étant » qui frôle la structure du tétraèdre sans jamais pouvoir la reconstruire à l'identique, sans jamais atteindre l'universel, ce qui est ouvert ne pouvant plus être fermé ; tout système clos, à suivre ce modèle, serait donc impossible ou raté, idéologique. Ceci précisé, après avoir passé en revue la médecine, les mathématiques et la physique, le Stagirite avance, ensuite, que chaque science possède ses propres principes, il en va des sciences théorétiques comme des sciences poiétiques. Puis, vient le développement qui suit[574] :

> *« On ne doit pas perdre de vue le mode d'existence de la quiddité et de la définition, car, sans cette connaissance la recherche demeure vaine. Or les choses définies et les essences se présentent, les unes comme le camus, les autres comme le concave, et leur différence consiste en ce que le camus a été pris dans son union avec la matière, car le camus est le nez concave, tandis que la concavité est indépendante d'une matière sensible. »*

---

ionienne), sa conception du divin se voit donc repoussée à un niveau supérieur où règne déjà le *Noûs* italique alors qu'un *Noûs* phantastique ne s'est pas encore imposé par analyse puisque la question du moteur séparé ne se pose que dans le registre de la pensée ionienne ; elle ne se posera donc jamais au niveau de la *phantasia*, sauf si toutes les images étaient préalablement en Dieu, ce sera le concept médiéval de *vestigium*. Jaeger*, Aristote*, p. 159 et analyses dans P-M. Schuhl, *De la richesse…*, « Sur la prière », PUF, 1968, pp. 45-77.

[572] Le feuillet E introduit le triptyque Z-H-Θ, selon Jaeger, p. 168.

[573] Aristote, *Métaphysique*, E, I, 1025b début, trad. J. Tricot.

[574] Aristote, *Métaphysique*, E, I, 1025b fin, trad. idem.

Si chaque science a un objet, c'est parce que toute science a une matière régionale, une extension propre, dira Husserl de manière par trop formelle (en utilisant la quantité et la qualité). Mais il y a une science qui étudie le propre de ce qui est propre, commun à chaque objet particulier, la *philosophie première* de ce qui se présente comme « ceci » qui s'oppose à l'épistémologie en tant que la démarche est intensive et non extensive. Cette philosophie première doit étudier la quiddité, ce qu'est le camus, comme « propre commun » qui serait comme l'équivalent du « sensible commun » qui réunit tous les sensibles particuliers, justement simultanément[575]. L'activité du sensible commun est simultanée, comme condition de liaison des attributs de l'objet dans le maintenant des cinq sens alors comment pourrait se développer un temps propre à partir d'un sensible commun ? Cette question est posée par la philosophie première qui traite du « composé » comme substance première. C'est cette recherche d'une substance première qui va aboutir à la définition d'une *entéléchie première*, définition qui sera ensuite intégrée à une définition plus large de l'âme donnée dans le *De Anima* comme suit : *« L'âme est **l'entéléchie première** d'un corps naturel ayant la vie en puissance*[576] *»*. En ce sens, il ne peut y avoir d'entéléchie seconde puisqu'il n'y a qu'une âme possible et qu'il ne peut y avoir des formes supérieures à la forme élue par le « composé » le plus parfait de la substance dite pour cette raison première génériquement et temporellement. De plus, la substance première doit relier matière et forme, on ne peut et on ne doit absolument pas continuer à appliquer un principe pour la forme de la substance première et un autre pour la

[575] Les exemples de substances donnés sont : le nez qui va nous intéresser ici, la feuille, exemple qui achève le traité *De Generatione et Corruptione*, comme nous l'avons vu à la fin de notre analyse du premier volume. Ensuite, vient l'exemple de la racine qui renvoie possiblement à la théorie de l'éther d'Empédocle (fr.53, *« poussait sous la terre de longues racines »*, cité en 334a 5), comme nous l'avons survolé dans la première partie de ce travail. Puis, l'écorce qui doit faire référence à une notion que nous ignorons. Enfin, selon l'échelle des êtres, la recension se clôt par les plantes dont Aristote a écrit un traité perdu (le pseudo *« De Plantis »*, édité aux Belles Lettres en 2018 et qui commence par reprendre l'exemple des feuilles qui tombent chez Empédocle, p. 89). En somme, on constate que toutes les substances prises comme exemple de recherche de la philosophie première sont des substances dotées de la vie. À suivre l'étendue de cette première recension, une métabiologie pourrait donc subsumer la métaphysique…

[576] *De Anima*, II, 1, 412a 27-29, trad. J. Tricot.

matière de la substance seconde, ce qui serait en contradiction manifeste avec la problématique du « composé » et plus globalement à la nécessité du continu[577]. La définition de l'âme donnée dans le *De Anima* fait référence aux recherches sur la substance première relativement à la théorie du « composé » et il revient au schème de la camusité de porter pour l'heure, et ici, cette problématique.

L'analogie avec le nez afin de penser la substance première ne manque pas d'étrangeté. On trouverait, aujourd'hui, complètement saugrenu de vouloir parler d'épistémologie, de métaphysique, de philosophie première ou « théorétique », d'ontologie, tout en faisant simplement une analogie schématique[578] avec la forme du nez sur un visage. Ceci doit nous arrêter afin de comprendre pourquoi le nez a été choisi comme un des modèles de la philosophie première et pas un autre organe du corps humain. Derrière ce qui n'est encore qu'une comparaison, on voit très

[577] Le nécessaire peut se subsumer sous le continu. C'est la raison pour laquelle le nécessaire qui est traité par la logique fonctionnaliste ne peut rendre compte de cette division comme le propose M. Wedin dans son ouvrage *Mind and Imagination*, 1988, p. 15, cité par J.L. Labarrière, in « Hylèmorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote », *Philopsis*, 2003. Le corps ceci a des organes mais le corps de la substance première n'a pas d'organe, il n'y a donc pas d'« entéléchie seconde », ce qui serait en outre une confusion entre les deux puissances de la définition donnée dans le *De Anima*. Et cette erreur entraînerait une validation de la division entre corps et esprit de type leibnizienne, ce que le concept d'entéléchie souhaite justement détruire, cf. p. 13 du présent article.)

[578] Le *schématisme* kantien est-il d'origine aristotélicienne ? Il revient, en effet, à Aristote d'avoir avancé que *« l'homme ne pense jamais sans image »*, *De l'âme*, III, 431a 16. Richard Bodéüs traduit ce passage en : *« Aussi l'âme ne pense-t-elle jamais sans représentation. »*, op. cité, p. 235. Cette fonction représentative est la *phantasia* qu'il définira comme suit, dans son traité *Des songes (des rêves)* : *« Le mouvement engendré sous l'effet de la sensation en acte. »*, 1, 459a 15, in *Parva Naturalia*, trad. J. Tricot, Vrin, 1951, p. 97. L'étymologie grecque de ce terme est donnée, par Aristote lui-même, dans son *De Anima* : *«…le nom grec (de phantasia) se trouve tiré du mot qui signifie lumière (phaos), parce qu'on ne peut voir sans lumière. »*, III, 3-4, 429a 3-5, trad. R. Bodéüs. Quant à Emmanuel Kant, le concept de *schème* sera mis en place pour rendre compte de l'intelligibilité du temps, comme le propose Aristote dans son enquête : *« Les schèmes ne sont donc autre chose que des déterminations du temps a priori, d'après des règles ; et ces déterminations, suivant l'ordre des catégories, concernent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, enfin l'ensemble du temps par rapport à tous les objets sensibles. »*, Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Analytique transcendantale, I, III, 139, in *Œuvres philosophiques I*, trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 890. Dans le cadre de l'*idéalisme* kantien, le schème du temps passe par la médiation du nombre et des catégories. Pour l'inductionniste qu'est le Stagirite, en physique, le modèle ne peut être pris au sein de la raison humaine ; il ne reste donc qu'à prendre des formes naturelles à partir desquelles l'on remontera au schème de la substance comme schème d'abord temporel. Il reste que le schème est lui-même un « composé », le composé premier, puisque le composé de l'espace-temps ceci.

bien que se joue une opposition entre la droite rectiligne et la droite non-rectiligne, opposition que l'on retrouve déjà dans les débats au sein de l'Académie. Nous pouvons nous appuyer, en premier lieu, sur le travail de Christian Froidefond, auteur d'un article assez concis sur le sujet qui commence par cette sentence qui ressemble à un énoncé d'Imre Toth[579] :

« La notion de linéarité résulte d'une lente conquête de l'abstraction. »

Et si le non-droit était le droit de la nature ? Et si le droit de l'espace géométrique phénoménal n'était pas le même que le droit de l'espace mondain nouménal ? D'abord le terme *euthus* (εὐθύς) qui signifiera ensuite « rectiligne » en grec, sert chez Platon à désigner la trajectoire circulaire des astres dans le *Parménide* en 137e et les *Lois* en 756a et 775 e. Selon nous, comme seuls les astres ont un mouvement continu, le rectiligne est couplé avec le courbe comme condition de la continuité, le terme *euthus* serait donc plus proche du continu conceptuel que de la linéarité phénoménale. Le dictionnaire Chanteraine, cité par C. Froidefond, indique que l'on pourrait rattacher le terme εὐθύς au sanskrit *sadhati* ou *sadnothi* qui signifierait « arriver au but » (justement ce que nous sommes circulairement en train de faire) ? Ce serait donc le but qui tirerait la droite pour qu'elle devienne rectiligne. Si l'on pousse pourtant plus loin l'analyse étymologique en retrouve la racine indo-européenne « *h_2 eyu » qui signifie « temps long », « temps de vie » (ce qui a donné en grec ancien *aïon* comme « force de vie », « jet »), et « h_2 yew » signifie bien « droit », « juste ». Par cette analyse sémantique, on comprend bien que le champ lexical (*aïon* comme force vitale, temps humain de l'*anthropoï* droit, comme de juste) nous éloigne de la rectitude comme courbure et c'est pourtant l'astronomie qui va déjouer toute l'origine sémantique indo-européenne du terme puisque seul le mouvement circulaire est continu alors que le mouvement en ligne droite s'arrêtera ne laissant nulle place pour une droite infinie, comme dans le cadre temporel humain. La prétendue crise pythagoricienne des irrationnels n'est que peu de chose comparée à cette fracture du bien qui

[579] Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n°3, juillet/sept 1982, pp. 257-279, p. 257. Voilà un constat qui a le mérite de temporaliser le trait.

passe de la linéarité de la tradition ancestrale à la circularité astronomique pour rejoindre la notion de camusité[580] chez Aristote. Aristote le confirmera en avançant en *Physique*[581] :

> *« Mais il est avant tout manifeste qu'il est impossible que le mouvement en ligne droite soit continu, parce qu'il est nécessaire que ce qui revient sur ses pas s'arrête, non seulement s'il est transporté en ligne droite mais même s'il l'est en cercle. »*

Un des passages les plus complexes de la *Physique* qui débouche sur l'aporie de Zénon, commence donc par poser l'impossibilité de la continuité de la droite (de son infinité), tant le principe de non-contradiction maintient la continuité du côté exclusif du cercle, comme les Érinyes maintiennent le droit et la justice de l'extérieur du corpus juridique (du Droit). La droite ne peut être infinie dans un monde fini ou « clos », comme on le dira par la suite. Si le mouvement rectiligne ne s'arrêtait pas, il deviendrait mouvement circulaire. La condition de liaison entre le mouvement linéaire et le mouvement circulaire est que l'un s'arrête pour maintenir son identité et donc découvrir l'identité de l'autre au moment de l'arrêt, alors que l'autre – le mouvement circulaire – se perpétue indéfiniment pour maintenir la pleine identité du même comme même. Pourquoi la droite s'arrêterait-elle si le même reste le même et ne se présente pas latéralement comme autre ? Il y a également une pétition de principe dans le développement du Stagirite qui tient dans le simultané du principe de non-contradiction. En effet, si le mouvement circulaire ne peut s'arrêter, alors nous ne pouvons savoir si, un jour (un tout lieu et un tout temps négatif), il rejoindra le mouvement linéaire, comme dans le cas du modèle en spirale qui deviendra linéaire si l'on commence par la fin. Quand puis-je dire « en même temps » pour introduire le principe de non-contradiction sans arrêter et figer

---

[580] Le terme exact de *« camusité »* et non celui de *« camuserie »* a été proposé par Jules Barthélémy-Saint-hilaire : *« J'ai dû forger ce mot pour me rapprocher le plus possible de l'expression grecque. J'aurais pu employer aussi le mot de camuserie, que l'Académie française ne reconnaît pas non plus dans son Dictionnaire, mais que, d'après quelques auteurs, M. Littré donne dans le sien. –Dans sa forme spécifique. Ce qui revient à peu près à dire avec Platon : "dans son Idée". »*, trad. de 1879, en ligne, (la note a disparu dans la dernière édition chez Presses Pocket, 1992).

[581] Cf. toute la sous-partie du chapitre VIII intitulée par les traducteurs « Il n'y a pas de mouvement rectiligne continu », pp. 685-687, dans les *Œuvres complètes*.

provisoirement les différents mouvements ? Admettons pourtant que la seule solution pour rendre non-infinie la droite dans le modèle du Stagirite est de la considérer comme « la plupart du temps » courbe, afin qu'un croisement possible de ses extrémités se fasse dans cet univers fini là[582]. Il ne peut et il n'y aura pas d'objet infini en acte dans un univers fini ce qui serait contradictoire, même si la contradiction (le principe de non-contradiction) nécessite le simultané, simultané qui a peut-être été confondu avec la limite extrême (la finitude du ciel)[583]. Platon, par ailleurs, utilise également le terme *orthos* (ὀρθός, *orthós*, « droit ») dans son *Timée* (53c), pour exprimer la rectilinéarité.[584] Il s'aligne là sur le champ lexical habituel tiré de la langue grecque – comme dans le *Phèdre* (253 d & e) où il oppose le bon et le mauvais cheval à partir de cette opposition – et conformément à son sens indo-européen plus général mais en opposition avec le savoir géométrique puisque par exemple une droite orthogonale (*orthos* = droit, *gônia* = angle) est une droite qui a un angle droit avec une autre. L'angle le plus « droit », le plus « con-forme » serait l'angle droit, les autres angles étants moins « droits » c'est-à-dire moins susceptibles de suivre les règles (la règle comme outil et la règle comme « principe »). En passant par l'analyse de l'angle on comprend que ce dernier est déjà à la limite du « droit » et que l'on devra abandonner la droite pour la courbe par la trigonométrie et son sinus, sinus qui appartient à la physionomie du nez[585]. Si un angle est « droit »

582 Si les deux extrémités de la droite ne se croisent pas, nous avons une droite infinie et si ces deux extrémités se croisent au-delà de notre monde, à la manière posée par Giordano Bruno, alors nous perdons l'appréhension du possible.

583 Si le ciel est infini il n'y aurait plus de contradiction possible puisque l'on ne pourrait maintenir le neuvième axiome d'Euclide. On voit donc que toute logique est en fait suspendue à une cosmo-logique.

584 Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet/sept 1982, pp 257-279, p. 262.

585 Sinus est globalement synonyme de « concave » ou de « convexe » en langue grecque, comme en latin où il servira pour décrire une « baie » ou le « golfe » (concave) ou un sein (convexe), comme en persan. En sanskrit, ce terme est issu de *jina*, désignant un « arc », au sens de « courber », le sinus renverrait donc à la « courbure ». Le premier livre faisant référence au *sinus* comme fonction d'un angle est l'*Aryaghatiya* d'Aryabhata vers 510, ouvrage considéré comme le plus ancien des traités hindous de mathématiques pures. Le « cosinus » en mathématiques ne sera défini et utilisé que beaucoup plus tard par l'anglais Edmond Günter. Et, outre-Manche, le « théorème de Pythagore généralisé », devient ainsi le *Cosine Rule* ou *Law of Cosines*. Les fonctions trigonométriques datent de -2000 et les Babyloniens savaient déterminer les mesures d'angles ou des côtés des triangles rectangles,

c'est donc bien que la rectilinéarité n'est pas liée à la droiture phénoménale mais au concept de permanence matérielle (*ousia*) ou de continu mathématique, du nombre pris au sens grec comme « ensemble cohérent » comme en *République*, 342b[586]. En introduisant le mouvement, cette notion se rapproche, chez Platon, de la notion de *systèma* (σύστημα), selon Christian Froidefond, notion elle-même appuyée sur celle d'harmonie par la symétrie[587], ce qui nous vaut cette synthèse platonicienne fort pertinente[588] :

> *« ...la vérité du discours n'est pas "linéaire" mais dynamique ; la fonction de l'âme n'est plus seulement de convertir l'intelligible comme dans la République, mais parce qu'elle est motrice et mobile, d'"appréhender l'universel et de pénétrer les mouvements harmonieux et rythmés qui sont la vie même". La seconde certitude, c'est qu'il n'y a de rectitude qu'"organique", que rectitude et arrangement vont de pair. »*

Nous constatons donc que la question de l'organique, qui débouchera sur la biologie moderne, n'est pas spécifiquement kantienne… Si le biologique vient pointer le bout de son nez, et si le nez affleure enfin dans les questions noétiques aristotéliciennes, il faut bien reconnaître qu'en l'espèce, cette problématique est bien une problématique platonicienne voire pythagoricienne comme le laisse supposer ce passage qui fait mention d'un vers orphique (dit d'Orphée) que ne donne pas le Stagirite[589] ; ce qui l'amène aux développements qui suivent[590] :

---

comme le montre la tablette cunéiforme, dite Plimpton 322 (datée de -1900 av. J.-C.), déjà mentionnée, qui montre des séries de nombres suivant le futur théorème de Pythagore. Toutefois il semblerait que les Grecs n'aient pas vraiment saisis toute la « puissance » du sinus et de ses applications hors topographie. Plutôt que s'intéresser à la courbure de l'arc comme le firent les Hindous, les Grecs se sont contentés d'étudier la corde qui propulse la flèche, d'en développer le modèle et de l'appliquer au mieux pour les études topographiques d'abord avec Thalès de Milet puis avec Pythagore. Seul donc Aristote s'engage, par cette étude sur le « camus » sur la *via regia* d'une mathématique de type hindoue.

[586] Cf. Tome I, pp.

[587]Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet/sept 1982, pp 257-279, p. 265.

[588]Christian Froidefond, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, 1982, pp. 257-279, p. 276.

[589] Ce vers orphique se retrouve, selon Richard Bodéüs, en *Génération des animaux*, II, 1, 734a 18, il s'agit du fragment DK B11. Pierre Louis donne la traduction suivante : *« [...] Comme dans les vers attribués à Orphée, où le poète dit que le développement de l'animal ressemble à la confection du filet. »* (733b).

[590] Aristote, *De l'âme*, I, 5, 410b 28-411a 7, trad. R. Bodéüs.

« Par ailleurs, s'il est vrai qu'on doive fabriquer l'âme à partir des éléments, il n'est nullement dit qu'on le doive à partir de tous. L'une ou l'autre partie de la contrariété lui suffit, en effet, à se juger elle-même ainsi que son contraire. Et c'est de cette façon que la droite nous permet de connaître la droite elle-même et la courbe, car la règle juge les deux à la fois, tandis que la courbe ne juge ni d'elle-même, ni de la droite. »

Aristote ne reprendra donc pas la métaphore pythagoricienne du filet de pêche, son approche ne sera pas « structuraliste » ou « systématique[591] » mais demeurera arrimée à sa théorie générale du mouvement et à la ligne qui en découle au regard de la géométrie. Comme on le sait également, il ne reprendra pas davantage la métaphore de la flèche qui colportait alors la même notion, « harmonie » que ce concept d'entéléchie devait récuser, comparaison qui sera pourtant ensuite reprise par Hobbes pour penser le concept de *conatus* bien avant Spinoza[592]. Pourtant c'est armés de bonnes intentions que ces penseurs reprendront cette comparaison pour protéger éthiquement la vie. On retrouve, en effet, dans un dictionnaire byzantin du XIIe siècle l'attestation d'une homophonie entre l'outil qu'est « l'arc » et la notion de « vie ». De plus, l'arc possède aussi une courbure et peut donc faire remonter une analyse sur la nature de cette forme. Enfin, l'arc est bien le lieu d'une terrible tension qui aurait pu nous faire comprendre la nature de la tension entre infini et fini. À l'article « *Bios* », on peut lire[593] :

« Frappé d'un accent aigu, l'arc (to toxon) définit la vie (ton bion). Il semble que les Anciens aient donné le même nom à l'arc et à la vie. Ainsi Héraclite l'obscur disait-il : "le nom de l'arc est vie, mais son œuvre est la mort". Il est vrai que l'arme est ainsi appelée en raison de la violence de sa tension (bian tes taseos), puisqu'il est tendu avec force. Ou bien encore parce que les Anciens acquéraient grâce à lui des choses

[591] C'est Platon qui utilise le terme de « système » (σύστημα), en *Philèbe,* 17d 2 et *Epinomis,* 91e 2, en suivant en cela la science harmonique des pythagoriciens. Contre cette abstraction de l'harmonique l'élève d'Aristote, Aristoxène, reprendra la position de son maître, en réintroduisant la sensation comme fondement de toutes les divisions et articulations des unités musicales. Cf. Charles-Émile Ruelle, « Étude sur Aristoxène et son école », *Revue archéologique*, oct. 1857-mars 1858, 14e année, n° 2, pp. 413-422.

[592] G.Baldin « La réflexion de l'arc et le conatus : aux origines de la physique de Hobbes », *Philosophical Enquiries : revue des philosophies anglophones*, décembre 2016, n° 7 – Varia.

[593] Cité et traduit du latin par Jean-François Pradeau, *Héraclite. Fragments*, p. 97.

> *nécessaires à la vie : ils se procuraient ces choses, lors des chasses, en tirant à l'arc les bêtes ailées ou à pattes. »*

On retrouve cette comparaison d'abord dans l'œuvre d'Homère[594], puis dans la pensée d'Héraclite[595] et ensuite chez Platon[596]. Toutefois, dans la reprise de cette homophonie, la notion de tension ne semble plus intéresser ces penseurs. Cette métaphore se couple alors avec celle de la lyre pour mieux faire état de la notion d'*harmonie*. Qu'importe la flèche pour ces penseurs qui ne font aucun cas de la notion de devenir positif ! Avec l'analyse philosophique l'arc perd sa flèche et son origine indo-européenne, l'harmonie de la lyre supplante la violence de la tension de l'arc et les concepts y étant attachés. Comme l'avancera, ironiquement, Aristote à propos du devenir que pose la cause finale et dont l'ensemble des phénomènes zoologiques rend compte[597] :

> *« Et l'on s'aperçoit parfaitement si l'on tente de mettre les passions et les opérations de l'âme sur le compte d'une quelconque harmonie. Difficile, en effet, de mettre ça en harmonie ! »*

Ah ! que l'on aime cette ironie aristotélicienne qui vaut bien les *gazouillis* des *Seconds analytiques* ! Articulez que diable ! Le langage est articulé comme l'arc est articulé par sa tension et comme la flèche articule le passé du corps, le présent de son mouvement et le futur de sa cible. Une harmonie ? ! Une notion grecque d'harmonie se serait-elle accrochée à la flèche pour se véhiculer jusqu'à la Renaissance ? Non, l'harmonie est d'abord éthique, c'est-à-dire que c'est un art de l'accomplissement, un art de tuer si l'on retient cette métaphore de l'arc,

---

594 Homère, *Odyssée*, VI, 270, trad. Victor Bérard.

595 Héraclite, *Fragments*, DK B51/M27, trad. idem, p. 279 : *« Ils ne comprennent pas comment ce qui est différent de soi-même s'accorde avec soi-même ; il y a une harmonie dans les deux directions, comme l'arc et dans la lyre »*. Ce fragment semble faire état du fait que les contraires, en mouvement l'un vers l'autre, procurent une certaine harmonie, autant que leur mouvement de rapprochement réciproque est simultané, la notion de circularité est donc nécessaire.

596 Platon, *Banquet*, 187a-b. Chez Platon, comme dans la philosophie d'Héraclite, la tension de l'arc est remplacée par la notion d'*harmonie* : *« C'est sans doute aussi ce que veut dire Héraclite, même si son expression n'est pas celle qui convient : l'un coïncide, dit-il en effet, en différant lui-même de lui-même, comme c'est le cas pour l'harmonie de l'arc, et celle de la lyre »*. Toutefois, un arc fait-il aussi de la musique pour pouvoir rapporter l'arc à la lyre et en tirer des constances musicales, comme nous le propose Platon ?

597 Aristote, *De l'âme*, I, 4, 408a 3-4, trad. idem. Et encore plus ironiquement plus loin : *« [...] pas facile, en effet, même de jouer au devin avec ces données ! »*, I, 5, 409a 19.

sens que l'on retrouve dans l'étymologie archaïque du terme de *kairos*[598]. On ne doit décocher sa flèche que si l'on est sûr d'atteindre le point névralgique de la cible et de la détruire, voilà le sens de l'accomplissement d'un point de vue éthique.

À la métaphore de l'arc et de la flèche, Aristote a préféré l'analogie avec le nez pour une raison qui demeure obscure. La première raison c'est qu'au sein de cette analogie la matière est présente (chair), ce qui nous rapproche des recherches sur le « composé ». Alors que la métaphore de l'arc plonge le temps dans l'intelligible, dans l'abstrait, et sa motricité sur l'air reste des plus opaques, ce que le Stagirite veut encore cacher et qui ne sera révélé que par l'analyse de l'*impetus* chez Buridan. Comment une flèche se meut dans l'air et pourquoi retombe-t-elle sur le sol, après son envol ? Voilà ce dont la physique aristotélicienne ne peut rendre compte, à la différence de la physique future de Newton. Or derrière l'exemple de la flèche, se cache un débat encore plus fondamental sur l'harmonie. On ne passe pas de la dysharmonie à l'harmonie avec le concept d'entéléchie, le concept d'entéléchie fait état d'une dysharmonie permanente puisqu'il y a toujours du mouvement, puisque le mouvement ne peut cesser, l'harmonie statique alors ne pourra jamais venir, la route ne mènera à aucun jardin (paradis). L'harmonie c'est rechercher les plus beaux mouvements, comme les sociétés recherchent les hommes les « meilleurs » selon leurs *actions* reconnues pour analyser le mouvement du bien dans lequel elles souhaitent être inscrites. Le Stagirite doit donc trouver de l'harmonie dans les mouvements (transports), c'est-à-dire de la dysharmonie si le but du mouvement est de tendre vers l'harmonie, ce qui est le cas si l'on introduit la cause finale dans la nature[599]. S'il y a, en effet, une cause finale dans la nature, ce n'est surtout pas la recherche d'une harmonie du monde qui ne serait qu'une épuration[600] croissante de la dysharmonie mais l'autoconservation du mouvement qui est procuré

---

[598] Nous renvoyons à la thèse de Monique Trede-Boulmer parue aux Belles Lettres en 2015 sous le titre *Kairos, L'À-propos et l'occasion. Le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.*

[599] cf. Alain Petit, « Harmonie pythagoricienne et harmonie héraclitéenne », in *Revue de philosophie ancienne*, XIII, I, 1995, pp. 55-66.

[600] Nous choisissons ce terme à loisir, par plaisance, par légèreté, du reste l'air arrivera juste après.

par le changement qui s'auto-change, c'est-à-dire le permanent puisqu'il doit bien exister un processus de permanence de l'auto-changement du changement. Nous verrons ensuite, que c'est la cause finale cachée derrière la notion d'harmonie, qui sera également prise pour cible par la cause efficiente. Mais avant tout, pourquoi le Stagirite a pris spécifiquement cette partie du corps qui est le nez courbe pour penser l'ensemble et non l'ensemble ? Pourquoi s'intéresse-t-il au « camus » alors que la règle devrait le faire tendre au contraire vers le rectiligne ? Pour Aristote, premièrement, l'homme est le plus parfait des animaux (le plus parfait de tous les étants vivipares[601]) et c'est aussi le vivant le plus conforme à la nature, dans la mesure où il en constitue son achèvement[602] :

> « [...] *celui-ci est, parmi les animaux, celui qui est au plus haut point constitué conformément à la nature.* »

Comme le dira parfaitement Rémi Brague, « *L'homme est le lieu privilégié de l'auto affirmation de la Nature*[603] ». C'est donc en étudiant l'homme que l'on devrait trouver le mouvement le plus parfait, le mouvement entéléchique des étants animés. D'ailleurs, le Stagirite confirmera bien que sans âme, il n'y a ni visage, ni chair[604]. N'était, ensuite, que le Stagirite avait constaté que seul l'homme possédait un visage singulier, *sui generis*, alors que les animaux n'ont que des faces variables dont les parties, dans leurs mouvements et dans leurs arrangements, ne forment en aucune manière un visage[605]. Il n'est donc pas absurde de prendre comme terme analogique un élément que l'on ne peut trouver en aucun autre lieu dans la nature. N'est-ce pas le meilleur

---

[601] Aristote, *Génération des animaux*, II, 4, 737b 25-27 & *Histoire des animaux*, IX, 1, 608b 7. Chez les vivipares, la gestation dans l'œuf du nouvel être est complète et achevée avant la sortie de l'œuf ; dès la sortie de l'œuf, ce vivant est donc autonome biologiquement.

[602] Aristote, *Marche des animaux. Mouvement des animaux*, 4, 706a 19 sq., trad. P. Louis, in *Index des traités biologiques*, CUF, 1973 ; cf. aussi *Œuvres complètes*, p. 1558 : « *Par ailleurs, l'homme est l'animal dont la partie gauche est la plus distincte, car il est l'animal le plus conforme à la nature* ». La latéralité marquée serait donc au fondement premier de la nature.

[603] Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, p. 231.

[604] Aristote, *Génération des animaux*, II, 1, 734b 24, p. 1619 : « *En effet, il n'y a pas de visage ni de chair qui ne possède une âme…* »

[605] Aristote, *Histoire des animaux*, I, 8, 491b 9, trad. P. Louis, CUF, 1969 (1964), *Œuvres Complètes*, p. 1139. Aristote remarquera aussi que l'homme est le seul animal à avoir la couleur de ses yeux qui varie selon les individus.

moyen d'accéder à quelque chose qui est de l'ordre de l'âme ? N'était enfin et surtout que la question du nez est au fondement du « flair » (la racine indo-européenne *snu *« flairer », νόος* venant de la forme originelle *σνόϝος*) de la *phantasia* ionienne (en tout cas pré-anaxagorienne, pré-pythagoricien aurait dit E. Rohde), opposée au principe premier des contraires du *noûs* iranien, comme nous l'avons déjà vu. Sur le chemin du nez (noz en anglais), nous sommes sur le chemin du *noûs* ionien qui lie la *phantasia* directement avec la durée comme l'avançait Heidegger et avec la continuité globale dirons-nous[606] ; la *phantasia* serait l'instance (*noûs*) de la formation illusoire (selon Platon) ou non (selon Aristote) du continu. Mais cette continuité est toujours enclenchée par le réel intuitionné (Gadamer) ce qui nous a obligé à reparler du *tekmerion* au sein de la théorie de la connaissance.

Ceci précisé, venons-en désormais aux textes qui traitent du camus dans le corpus aristotélicien. C'est un passage de la *Politique* qui peut servir de transition entre notre précédent développement au sein de l'Académie et la prise en charge de cette problématique au sein de l'aristotélisme strict. En V, 1309b 22-31 Aristote avance que le beau n'est pas le rectiligne et qu'il n'est en rien le point d'appui du bon que pourrait revendiquer le meilleur (*aristos*) afin de constituer le régime politique en voie de perfectionnement. Ceci n'est pas un propos de circonstance, dans les traités biologiques, Aristote admet également que le « difforme » est beau par nature car produit de la nature qui est bonne[607], il en va donc de même de la courbure (du convexe, le camus et du concave, l'aquilin[608]) qui sont aussi beau que le nez « droit » (*euthutèta*, rectiligne) que l'on

---

[606] Puisque nous sommes obligés de passer par l'espace pour accéder au temps que le *nexus* se fait par la *phantasia*.

[607] Cf. les discours sur les monstres, en *Génération des animaux*, IV, 767b 14 Aristote montre que le monstre est nécessaire par accident, il échappe donc à toute cause finale tout en étant dans la nature, ce qui est normalement impossible, c'est une exception du modèle, conforme à la règle du ὡςἐπὶτὸπολύ, « la plupart du temps. », du continu théorétique. (IV, 4, 770 b).

[608] L'analyse constitutionnelle suivra donc nullement le chemin du droit mais un double chemin, celui du concave de la constitution qui fonctionne le mieux empiriquement, et celui du convexe, de la constitution qui respecte le plus l'éthique. Cf. P. Pellegrin & Michel Crubellier, *Aristote, le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002, p. 200.

dit « grec » désormais[609]. Il faudrait donc emprunter deux voies pour encercler l'*ousia*, or le Stagirite ne parlera ensuite que du « concave/camus » laissant complètement de côté le convexe/aquilin, ce qui devrait être interrogé. En fait, c'est encore par l'étymologie que nous avons résolu cette question. La camusité (*simotès*, en grec) s'oppose à la *koilotès,* au *koilon* qui veut dire « creux » et non pas aquilin[610] ; de sorte qu'à partir de l'opposition posée, nous savons que le camus signifie également « le plein » et c'est ce que notre étude sur la substance composée cherche, c'est-à-dire savoir comment la matière déforme la forme ou comment se fait-il qu'il existe de la matière toujours mêlée à la forme, comme si la disparition de la matière entraînait la disparition de la forme, comme le défini, la définition. Par ailleurs, l'opposé d'*euthutos* est *kampulotes*, la courbure formelle, c'est la deuxième voie d'étude de la forme, la voie dont nous avons déjà parlé qui traite du *noûs* iranien, la forme qui ne s'analyse que par la forme sans jamais intégrer la matière. La forme camuse toujours chargée, lestée, de matière, en tout cas jamais creuse comme la forme aquiline, rendra donc bien compte du « mixte » formel que nous cherchons, du « composé » de matière-forme, du côté de l'intuition ionienne, du côté du *noûs* phantastique[611]. Dans tous les cas, le Stagirite confirme que le droit ne saurait être confondu avec la ligne droite ou le mouvement rectiligne. Pour Aristote, le mouvement linéaire n'est pas forcément droit, il faudra attendre des notions de physique plus tardives avant que les mathématiciens admettent que tout mouvement linéaire est droit ; par exemple, la définition newtonienne reprise par E. Kant, selon laquelle : entre deux points, la distance la plus courte est une

---

609 *Recta ratio dictat* ? En latin *recta* signifie « tout droit », « en droite ligne », selon le Gaffiot (1934, p. 1322). Il est déjà évident pour la culture romaine que la droite est droite et non courbe, ce qui aura ses conséquences au niveau éthique notamment chez des auteurs plus tardifs comme Descartes ou Spinoza. Cf. Frédéric Manzini, *Spinoza : une lecture d'Aristote*, PUF, 2009, p. 45, qui cite l'*Éthique à Nicomaque* sans aborder cette problématique substantielle fondamentale.

610 Bernard Suzanne, « De la couleur avant toute chose. Les schémas invisibles du Ménon », *Klésis, Revue philosophique*, 2010, 14, varia, p. 7, note 14 ; en ligne : https://www.revue-klesis.org/pdf/1-Varia-Suzanne.pdf

611 L'expression française « avoir le nez creux » qui est une périphrase de l'intuition a une teneur platonicienne et kantienne, car au contraire, Aristote avance ici que le chemin de l'intuition passe par l'analyse du nez non creux.

droite[612]. On tire alors la propriété rectiligne d'un mouvement linéaire d'une constance temporelle qui est le mouvement et donc on suppose continu le temps alors que justement c'est de cette continuité dont nous voulons rendre compte. Entre deux points la distance la plus courte est une droite si nous sommes dans un temps continu, sinon il est difficile de répondre à ce problème. Sans rentrer dans de grands développements, mentionnons simplement un passage de la *Métaphysique* qui illustre parfaitement que toute droite n'est pas nécessairement rectiligne et donc qu'admettre un mouvement linéaire n'implique pas que ce mouvement soit rectiligne ; ce qui serait, en outre, au niveau physique, une négation de la contingence dans le monde sublunaire. En Δ, 6 on peut lire[613] :

> *« Une ligne, même une ligne brisée, pourvue qu'elle soit continue, est dite une, comme l'est aussi chaque partie du corps, telle que la jambe et le bras.* [...] *Les choses absolument continues sont alors dites une, même si elles présentent une flexion, mais celles qui n'ont pas de flexion, le sont davantage ; par exemple, le tibia ou la cuisse sont plus unes que la jambe, la jambe pouvant n'avoir pas un mouvement un, et la ligne droite est plus une que la ligne brisée. Nous disons de la ligne qui a flexion et angle, qu'elle est une et non-une, parce que son mouvement peut indifféremment ne pas se faire en même temps ou se faire < sur toute la longueur>, au contraire pour la ligne droite, le mouvement se fait toujours en même temps, il ne se peut pas qu'un segment ayant une étendue soit en repos, et un autre, en mouvement, comme dans le cas de la ligne brisée. »*

Le grec *kampè* (καμπη, la « courbure »), signifie une « courbe », une « flexion » comme le traduit ici J. Tricot, l'« articulation », ce qui est du reste l'étymologie de notre « jambe » qui dérive de cette même source et sera la deuxième analogie analysée[614]. On apprend que toute ligne, même si elle est brisée (ou pliée si elle est comparée à un objet ayant une plus

612 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, introduction, V, III, 38 : *« Un principe quelconque de la géométrie n'est pas davantage analytique. Que la ligne droite soit entre deux points la plus courte, c'est une proposition synthétique. Car mon concept de droit ne contient rien qui se rapporte à la quantité, mais seulement à la qualité. »*, *Œuvres philosophiques I*, A. trad. J.-L. Delamarre & F. Marty, Gallimard, coll. La Pléiade, 1980, p. 770.

613 *Métaphysiques*, Δ, 6,1015b 36-1016a 16, trad. J. Tricot.

614 Du latin *campa* et qui dérive du grec *kampé* qui signifie proprement « courbure », ou la « jointure des membres », in *Dictionnaire de la langue française*, Paris Veuve Comon, 1854. Volume 2, page 54. Notons que le « campement » a le même sens de « pause » dans le mouvement, au sein de la pérégrination.

grande largeur) jusqu'à l'angle droit demeure une ligne puisque toute ligne est une si elle est continue par elle-même et non par artifice. Seulement si un angle est formé, il n'est plus possible de garantir le passage de la puissance à l'acte, alors qu'en *Physique*, la ligne étant toujours droite, le continu est garant de l'accomplissement, l'*energeia* pouvant rester synonyme d'*entelecheia*. Il n'en va pas de même en ce qui concerne les mouvements des vivants. Pour les membres moteurs, le premier segment délimité par l'angle formé devient immobile pour servir de point d'appui pour la mobilité de la deuxième partie du membre, comme nous le verrons en abordant le schème du membre moteur. On comprendra alors que les conditions du mouvement d'accomplissement ne sont plus du tout les mêmes et c'est ce qui justifie notre distinction entre *energeia* et *entelecheia* de manière, enfin, plus rigoureuse. Retenons que l'angle est la limite du continu, si l'angle est une courbure, c'est déjà une courbure spéciale qui peut être confondue avec l'arrêt, au moment de la bifurcation, de telle sorte que la continuité du mouvement ne serait plus garantie. Si, en outre, le mouvement prend un angle négatif, il deviendra circulaire et reviendra à gauche et trop positif il tendra vers la ligne droite. Au regard de notre questionnement, nous pouvons désormais délimiter le possible des deux mouvements. Si le mouvement des êtres inanimés est linéaire et rectiligne, c'est-à-dire que les mobiles de la physique se déplacent en ligne droite, c'est bien parce que le temps auquel ils sont soumis est continu. En revanche, le mouvement (pulsion) des étants animés qui possèdent une âme (*noûs*) qui est transportée avec eux, n'est ni soumis au temps circulaire des astres de la région supralunaire, ni engagé dans le temps linéaire de la région sublunaire avant tout mouvement kinésique. Pourquoi ? Précisément parce que ce mouvement doit être continu pour procurer à ce dernier une linéarité rectiligne ; or, nous ne savons pas encore si le temps auquel les étants animés sont soumis est continu. En diable, cessons de placer le mouvement avant le temps ! C'est le temps qui qualifie le mouvement et non l'inverse. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle les physiciens confinent les mouvements dans la quantité, afin de ne pas se confronter à la question temporelle, qui anime l'ensemble de leurs expériences. Notre

procès définitoire nous amène donc à poser que le mouvement des étants animés que nous cherchons est pris dans l'intervalle formel suivant : il peut se courber sans devenir un cercle et s'aplatir asymptotiquement, sans devenir une droite, l'angle droit étant le milieu du possible. C'est dans le cadre de ce mouvement théorique que le mouvement entéléchique devra trouver ses possibles, au sens non combinatoire du terme (ce qui est déjà le probable finalement). Nous ne pouvons pas comprendre la forme camuse sans passer par l'analyse de la droite qui y conduit, car si nous en faisions des opposés alors nous nous éloignerions de la substance composée. Si l'attribut de linéarité ne peut plus être un attribut propre de la droite, par quoi remplacer cet attribut ? Le Stagirite le dit clairement dans ce passage[615] :

> *« Si donc, la faculté sensitive permet de juger du chaud et du froid, ainsi que des qualités dont la chair constitue une certaine proportion, en revanche c'est une instance qui permet de juger de l'essence de la chair, une instance, soit séparée, soit disposée autrement, comme lorsqu'elle est étendue, la ligne brisée par rapport à elle-même. Et si l'on prend les choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne avec la continuité. Mais ce qui la définit essentiellement, si tant est que l'essence de la droite diffère de la droite, c'est autre chose. Mettons, en effet, que ce soit la dyade. »*

Si l'on sent bien que ce *concedo* est provisoire et qu'il devra être dépassé, il n'en demeure pas moins que dans le *De Anima* la droite, comprise, dans son essence première, redevient tragiquement la « dyade », elle redevient donc infinie, rompant le silence de mort de la finitude du monde posé par le Stagirite et réveillant l'âme de son silence de vie[616]. Comment une droite infinie pourrait-elle être possible dans un monde fini sans séparer ces deux mondes (le monde géométrique et le monde métrique ou arpenté) ? Peut-on mettre une droite infinie en géométrie et une droite finie dans l'espace mondain, de sorte qu'il y aurait désormais deux « objets » droite ? On pourrait soutenir que l'infinité provient de la mesure et nullement de l'objet mesuré mais dans

---

[615] Aristote, *De l'âme*, III, 4, 429b 15-20, trad. R. Bodéüs.

[616] C'est la question posée en H, 1044b 35 : *« ...Pourquoi le vivant n'est pas un cadavre en puissance ? »*

ce cas, l'unité de mesure ne peut plus devenir une[617]. Et si l'on posait l'un, il y aurait nécessairement un contraire qui est le multiple de sorte que l'unité de mesure ne serait valable que dans un monde fini ceci non applicable à un autre monde fini cela. Pourquoi ? Car c'est la matière qui oblige, qui contraint, mieux qui ordonne (au sens d'ordonner, de classer, de mettre en rang pour revenir à l'étymologie) le ceci (*tode ti*).

Le livre H qui aborde la question tant de la substance composée que de la matière ne peut être passé sous silence malgré le « brouhaha » voisin du livre Θ. En effet, en H, 2 1042b 37 Aristote affirme bien qu'au regard de la géométrie : *« [...] toutes ces différences pourront se ramener au droit et au courbe ».* Si bien que si le livre Z nie que la matière soit substance[618], cette dernière devient substance *de facto* sous le régime du « composé » qui n'est que l'application du « mixte » logico-sémantique, qui ne peut plus être soumis à des contraires, qui ne peut plus être dialectique et renvoyer « béatement » au livre thêta. Nous devons, séance tenante, rester arrimé au *ceci* de la substance comme là, présente, achevée, donc au terme de son mouvement entéléchique puisque le composé introduit l'individuation. Comme l'analyse parfaitement Pierre-Marie Morel, c'est *« un tournant dans l'enquête sur la substance*[619] *»*, ce à quoi nous rajouterons « comme substance composée », puisque toute la réflexion sur la substance composée n'est pas applicable à toute substance et particulièrement à la substance non composée. Et c'est bien l'acquis de ce livre que de montrer que c'est la matière qui détermine tout mode d'accomplissement puisque, étant en puissance, elle détermine négativement le passage de la puissance à l'acte *du* ceci en cela et non de ceci en cela. Ce qui nous vaut cette synthèse finale, puisque ce livre est plutôt maigre (H, 2, 1043a 12-13)[620] :

---

[617] *Métaph*, N, 1087a 33 : *« Mais l'un ne signifie, de toute façon qu'unité de mesure. »*

[618] Je cite en 1029a 26-27 : *« À considérer la question sous cet aspect, il résulte donc logiquement que la matière est substance. Pourtant cela est impossible, car la substance paraît bien avoir surtout pour caractère d'être séparable ».* Pour que la matière devienne substance, il convient d'introduire la substance composée qui tend vers le ceci dans le cela, c'est-à-dire un « tout concret », comme avancé en 1029a 4.

[619] Pierre-Marie Morel, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne*, 10, 2016, pp. 153-168, p. 159.

[620] La trad. de J. Tricot donne : *« Ces considérations montrent donc bien que l'acte est différent suivant les différentes matières, et la définition également* [...]. *»*

> *« Il est clair d'après tout cela que l'acte est différent en différentes matières, et qu'il en va de même de la définition. »*

Puisque la matière elle-même, en tant que matière, est indéfinissable car toujours en puissance durant le mouvement, alors nous nous autorisons à avancer qu'il y a plusieurs mouvements d'accomplissement dont le mouvement du vivant que l'on maintiendra du côté du vivant comme être ceci de l'être, le mouvement entéléchique[621]. Ce livre, par ailleurs, travaille au corps, c'est le cas de le dire, la définition de la « droite » qui nous intéresse, Qu'en est-il de la droite substantiellement produite par la dyade platonicienne ? Aristote avance : *« De même, est-ce que le terme de ligne signifie dyade en longueur, ou bien la dyade seulement ? »* Aristote, au regard de la question de l'âme, soutient que la chose est identique à la quiddité, donc que la dyade est dyade comme l'exprime le terme, en deux parties et pas en trois ou en plusieurs. Seulement, cela est impossible pour saisir un mouvement, puisque si la droite est infinie où trouver son milieu ? De plus, pourquoi nie-t-il que la ligne ait une longueur alors que nous sommes dans un développement plus général sur le composé ; dans le cadre de ce livre H, on aurait pu penser que la longueur de la droite serait également rangée du côté de sa substance propre, améliorant notre compréhension de la substance dite « première ». En fait, dans ce passage le Stagirite reprend un débat pythagoricien. En effet, pour les pythagoriciens tout nombre est étendu et doit donc avoir une longueur, mais si tout nombre doit avoir une longueur, pourquoi la droite n'en aurait pas en tant qu'infinie ? C'est le problème que voile ici cette démonstration. Dans le livre M, Aristote avance bien que la dyade est différente de l'Un et de la triade et qu'elle en est le juste milieu. Mais dans ce cas si la dyade est infinie et la triade est finie, l'Un ne sera ni infini ni fini, l'un sera donc une courbure entre le fini et l'infini, c'est aussi simple que cela… Mais si l'un est une courbure, la dyade ne peut pas être une courbure et la droite ne peut être camuse, propriété dévolue à l'Un, l'Un ne peut donc être la synthèse de

[621] Il convient de noter que la plurivocité des mouvements provenait de la pluralité des êtres en K 9 1065b 13 : *« Par conséquent, il y a autant d'espèces de mouvement et de changement que d'espèces de l'être »*. On apprend désormais que cette plurivocité de l'étant ceci provient de la matière cela.

rien de composé et la dyade peut conserver la capacité de se courber. La dyade devient également idéelle tout en restant attachée à l'étendue, comme il est avancé en M, 6 1080b 33 :

> « [...] *à l'exception des pythagoriciens, qui attribuent l'étendue aux nombres, comme nous l'avons vu plus haut.* »

Ce n'est qu'à ce moment que l'on comprend que le modèle de la substance composée, ici, fait retour à l'analyse du nombre pythagoricien, le nombre idéel toujours « physiologique[622] », car c'est la seule substance, reliée au *noûs* moteur du mouvement d'accomplissement, qui puisse lier forme et matière. Mais il y a deux modes de liaison, l'existence selon la mesure et la substance première selon l'être en tant qu'être. En effet, lorsque le Stagirite fait ce renvoi à un passage qui serait plus haut, il renvoie en M, 1, 1076a 30-33, ou ce dernier explique bien qu'il ne parlera que du mode d'existence des nombres qui se manifestent selon la grandeur. Or, pour introduire une grandeur il faut bien une longueur. Si donc la droite a une longueur, elle est mesurable, mais s'il est dyade, elle est infinie et donc non-mesurable, la droite ne pourra donc pas, selon cette approche substantielle, non plus, être définie par sa longueur[623]. En somme, ni rectiligne et ni longue, la droite devient un objet obscur qui rend son assimilation à la courbe plus aisée ; dans tous les cas il ne saurait y avoir d'opposition entre la droite et la courbure sauf à un point critique qui est l'angle droit ou la pause possible pour le mouvement. Si les livres de *Métaphysique* ne vont pas plus avant, il convient pourtant de continuer notre chemin de philosophie première en achevant cette étude sur la camusité puisque étonnamment ce livre H ne parle pas du tout du camus. Il reviendra à la camusité de porter, au sens physique, ce mouvement, substrat du mouvement du vivant que l'on nomme le mouvement entéléchique. N'oublions pas cependant la matière comme « élémentaire » que ce livre H ne traite que partiellement puisqu'il n'est question ni de l'eau ni du feu, deux

---

622 Cf. Tome I, p. 153. Si le nombre platonicien est séparé, le nombre pythagoricien est toujours « physiologique », c'est-à-dire toujours relié à la matière ceci que sont les astres, les membres homéomères, etc.

623 Ceci est confirmé en M, 9, 1085a 23 « [...] *et les Grandeurs ne dérivent pas non plus de ces accidents que la longueur ne procède du Droit et du courbe…* ».

éléments qui semblent résister au modèle fond-forme[624]. Nous avions vu qu'en *Physique* le Stagirite avançait déjà en 213a 7-8 et répétons-le :

> *« Si, donc ; la matière et l'entéléchie sont la même chose (car l'eau est les deux l'une en puissance, l'autre en entéléchie), l'eau sera une certaine partie par rapport à la totalité. »*

On pouvait alors penser que l'eau n'était citée que comme exemple, ce n'est pas le cas puisqu'il semble que quand Aristote pense la substance composée il se réfère, dans certaines occurrences, la plupart du temps, à un élément premier particulier qui est l'eau, ce qui interroge circulairement la temporalité de la substance première puisque le temps et l'eau auront désormais toujours les pieds et poings liés par la clepsydre. En effet, on peut se demander si l'eau comme force motrice des systèmes dits « hydrauliques » n'est pas à l'origine de cette analogie qui fera ranger l'eau du côté de la puissance – et *a fortiori* la matière première du côté de la puissance – du début à la fin des mouvements mécaniques, comme impulsion (ὁρμή, *hormê*), *impetus* chez Buridan, *conatus* chez Hobbes ou Spinoza, jusqu'à *l'élan vital* bergsonien, puisque l'eau n'avait encore aucun caractère sacral[625]. Le temps ne passerait-il pas dans les rouages des mobiles comme l'eau sur les roues dentelées, comme les dates discontinues sur les calendriers, comme les plis de l'usure des manteaux de pourpre qui sont plus nombreux aux articulations ? Dans ce cas, l'on devrait retrouver ces analyses dans les traités mécaniques. Mais ce n'est pas le cas, seul le problème 34 traite du tourbillon et explique pourquoi la dialectique ne peut être motrice, pourquoi Anaxagore n'a que partiellement raison, mais pas en quoi le moteur est moteur entre les cercles d'une spirale[626]. Contentons-nous

[624] Nous ne parlerons pas de l'élément « feu » dont le Stagirite dit d'Anaxagore qu'il confondait ce dernier avec l'éther (270b 24) et qu'il rangeait donc au plus haut du ciel (339b 22) pour cette raison que c'est l'eau qui est l'élément le plus proche de la temporalité et nom le feu que l'on rapproche plutôt du non-mouvement, de l'origine, de l'éternité, or on ne peut passer de l'eau au feu, sauf à changer de base élémentaire.

[625] Cf. Pierre Louis, « L'eau et sa législation chez Platon et Aristote », in : *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche-Orient. II. Aménagements hydrauliques, État et législation. Séminaire de recherche 1980-1981*, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1982. pp. 103-109.

[626] Pseudo-Aristote, *Problèmes mécaniques. Des lignes insécables*, trad. Michel Federspiel, Les Belles Lettres, 2017, pp 108-109.

donc de suivre les occurrences du *De Anima* dont voici la première (III, 4, 429b 10-14[627]) :

> *« Or, puisque l'être de la grandeur est autre chose que la grandeur, et que l'être de l'eau est autre chose que l'eau (et même dans beaucoup d'autres cas, mais non dans tous, car pour certains objets c'est la même chose), l'âme discerne l'être de la chair et la chair, ou bien par une capacité distincte, ou bien par la même capacité disposée autrement. En effet, la chair n'est pas sans la matière, mais elle est, comme le camus, un ceci dans un ceci. »*

Quel rapport peut-on établir entre la chair et l'eau si ce n'est que la chair est un élément mou par rapport à un élément dur qui est l'os, le membre. Dans l'articulation humaine, ce n'est pas le « dur » qui est moteur mais bien le « mou » du mollet, pas la forme mais la matière, comme « espace de puissance du dur » ou comme « possible spatial de la puissance formelle ». L'être de la grandeur est donc un possible spatial rendant possible la mesure et en cela il est comparable au liquide. L'être de la chair c'est-à-dire la spatialité occupée par le muscle (l'intervalle en repos, tendu) est déterminé par une puissance de grandeur, la capacité de marcher ou taper dans un ballon et donc par un devenir ceci. C'est en cela qu'Aristote peut affirmer que la matière est devenir si et seulement si l'on précise que la matière est ceci prise par la forme cela dans une substance composée sinon tout irait avec tout et on arriverait à la plus grande absurdité : Z, 7, 1032b 30-35 :

> *« … le devenir est impossible, si rien ne préexiste. Qu'une partie de l'être produit doive donc nécessairement préexister c'est manifeste ; car la matière est une partie, puisqu'elle est le sujet immanent du devenir. »*

Même le *noûs* dans la cosmologie iranienne ne crée rien *ex nihilo*[628], il part d'une petite grandeur ceci, comme nous l'avons, afin de la prendre dans un mouvement tourbillonnaire, rendant toutes les formes constituées mesurables. Du côté du *noûs* ionien, on doit comprendre qu'un mollet ne fait pas deux mètres de large, car le recul (puissance) de

---

[627] La traduction de Richard Bodéüs donne : *« Le fait est, d'autre part, qu'il y a une différence entre la grandeur et l'essence de la grandeur ou entre l'eau et l'essence de l'eau. Et c'est le cas de bien d'autres choses encore. Dès lors, on juge de l'essence de la chair et de la chair par une instance, soit différente, soit disposée autrement. Car la chair ne va pas sans la matière et représente au contraire, comme le camus, telle chose inhérente à telle autre. »*

[628] Comme le dit Aristote, seul Platon crée le monde, seul Platon est un idéologue.

la jambe est contraint par le dos et l'articulation du genou. Il demeure que la puissance doit être molle pour engager le possible dans le probable, comme la glaise ou l'or de la statue comme matériau et que l'eau serait alors le possible le plus ouvert car ce serait l'élément le plus mou, le plus « liquide » justement. Dans tous les cas l'humide permettrait comme une lubrification de la forme, rendant possible le mouvement de transformation (la terre sèche devenant humide favorisant par exemple la malaxation). Puissance la plus ouverte, l'eau serait alors la puissance *optimum*, égalant le temps vu sous l'angle du possible, enrobant le possible du temps lui-même (comme Océanos était à la limite du temps-eau, eau-temps, enveloppe-enveloppante, contenant-contenu). L'eau serait alors un modèle intéressant afin de rendre compte de la substance composée car ne venant déformer la forme que par l'usure, que par la corruption, comme dans l'érosion d'une pierre par le ruissellement, propriété de corruption que l'on appliquera ensuite au temps. Nous croyons bien que la rencontre de l'eau et du temps n'est pas un accident historique et technique, le liquide interroge bien le passage de la puissance à l'acte, passage que l'on range sous l'égide du temps. Toujours est-il que la chair est au niveau de la matière ce qu'est le simultané au niveau du temps ; c'est par elle que la substance composée est rendue possible comme cela est définitivement scellé en Z, 10, 1037b 25-27 :

> *« Il y a même quelques parties du corps qui sont simultanées avec le composé : ce sont celles qui sont essentielles, et dans lesquelles la notion et la substance résident immédiatement, comme le cœur et le cerveau s'ils jouent réellement ce rôle, car peu importe que ce soit l'un ou l'autre. »*

L'eau du corps est donc le sang propulsé par le cœur. Il n'y a donc pas de mystère de la chair dont la compréhension est strictement mécanique et ne peut donc renvoyer à rien qui soit de l'ordre de l'impulsion. Il reste donc à résoudre le problème de la liaison entre le cerveau et le membre puisque si les mouvements des vivants ont un *noûs*, il ne peut désormais provenir que d'un lieu qui est le cerveau où l'on a rangé les deux *noûs*, le *noûs* ionien et le *noûs* iranien. Or, voilà le problème que pose

l'analogie avec la forme camuse. Si Aristote rapporte la droite à la dyade, c'est pour mieux défendre qu'elle est infinie, seule, chez les pythagoriciens, la dyade peut-être dite infinie et représente la droite, la triade est déjà de l'ordre de la finitude[629]. Mais, que dire non pas de la courbe, mais bien de la courbure, expression qui semble signifier que le schème est en mouvement ? Est-ce la courbe qui est infinie ou la courbure qui par son mouvement engendrerait cette infinité, la courbe ne cessant de vibrer comme une corde d'un instrument de musique ? Si la droite est courbe et finie, la courbure, elle, par son mouvement semble infinie et donc toujours à comprendre selon la dyade ? En tant que, en son propre mouvement, elle tend vers le cercle, on peut la dire finie, mais en tant qu'en son départ, elle vient de la droite, on peut la dire infinie. Si le possible se déplace alors à droite elle tendra vers la finitude mais si ce dernier se déplace à gauche, elle n'aura pas de limite, car ne pouvant remonter à son origine se transformant alors en point (pause) ou rien (arrêt). Il y a donc, au sein de l'analogie avec la forme camuse, un questionnement qui engage l'essence de l'étant tout entier, et un étant-ceci vraiment particulier : l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire, un individu, une personne, un sujet. Or, Aristote nous dit encore que (429b 18-19) :

> *« Et si l'on prend le cas des choses qui existent dans l'abstrait, la droite se présente encore comme le camus, puisqu'elle se donne la continuité. »*

Le mouvement entéléchique ne prendrait donc pas sa courbure en se confrontant à la matière, dans le registre de l'action, il semble que la courbure soit déjà en puissance, avant tout acte fonctionnel kinésique[630]. Il doit donc exister une tension entre fini et infini, au sein de l'âme elle-même, tension que le mouvement entéléchique ne fait qu'actualiser en se déroulant dans le temps physique. Si donc le mouvement physique est la condition *sine qua non* du possible de sa réalisation, le mode de réalisation du mouvement entéléchique est bien formellement antérieur au cours de sa réalisation (*dunamis = génésis*). Si l'on doit admettre que c'est bien la matière qui le fera ceci ou cela, cela n'indique nullement le

---

[629] Aristote, *Métaphysique*, Z, 11, 1036b 10-17.
[630] Acte kinésique renverra désormais toujours aux actions du corps des animés.

mode du possible du ceci-cela, c'est-à-dire l'essence d'un tel mouvement qui tend vers un accomplissement dont on ignore encore le terme. En résumé, ce que cherche Aristote en analysant la forme camuse, c'est un schème qui pourrait rendre compte d'une tension entre infini et fini, tension dont l'âme semble être le siège et tension que le mouvement entéléchique manifeste au niveau de la « substance composée », par-delà la matière sensible qui l'*oriente* néanmoins. Si donc le devenir n'est pas le produit du frottement entre génération et corruption, si donc le devenir ne saurait être dialectique, il faut concéder cependant que la génération (advenir) est en proie à une tension que la corruption (physique) ne fait qu'accroître ou diminuer par des changements kinésiques (*dunamis*), tant il est obvie que la corruption est du registre de la quantité, ce qui n'est pas le cas de la génération qui reste par-devers la qualité de l'âme[631].

Un retour au livre Z sous l'angle strict de la camusité peut-il nous aider désormais à parfaire cette analyse ? Ce livre peut-il venir améliorer notre compréhension du « schème » de la camusité ? Le schème du camus étant omniprésent dans ce feuillet, on peut en faire l'anticipation[632]. Dès le chapitre V, ce questionnement fait son apparition[633]. Aristote avance, en premier lieu, que le schème de la courbure est un attribut non accidentel de l'essence. Il est un attribut parmi d'autres qui fait que

[631] Nous présenterons les trois types de mouvements, qui rendent compte de cette division, au sein du chapitre III, partie 2.

[632] Une hypothèse n'est pertinente que dans le registre de la physique dans lequel la nature peut réfuter une proposition par l'observation. Dans l'ordre de la philosophie première, il faut poser des définitions afin d'atteindre la quiddité de la substance, comme le précise, de la manière qui suit, le Stagirite : *« Ainsi donc les définitions ne sont pas des hypothèses. En effet, il n'est rien que l'on dise être ou ne pas être, mais c'est dans les prémisses que se rencontrent les hypothèses ; d'ailleurs il faut simplement comprendre les définitions, or ce n'est pas une hypothèse que cela* [...]. *»*, *Seconds Analytiques*, A, 10, 76b 35-37, trad. Marc Balmès.

[633] À propos de la définition Aristote utilise une comparaison connue avec le nez camus en Z, 5, 1030b17-35 qui est la première distinction historique entre *signans* et *signatum* (le nom du « nez » et le « nez ceci » présent, déictiquement dénotée (ce nez-là) ou pris comme absent (image mentale du nez-ceci). Il existe donc une cinquième cause qui est donnée ici qui est le législateur donneur de noms. Sa réflexion continue en Z, 10, 1034b 33-1035b 2 où il est avancé que les êtres abstraits sont constitués de la matière (cercle d'airain), ce qui ne donne pas une « substance composée » et alors on confond l'être énoncé et l'être concret avant de conclure que le nom de cercle est équivoque car il n'y a pas de nom pour décrire un cercle ceci (1035b1-2). Le terme refait son apparition en K, 7 1064a 22-28 où Aristote confirme que dans la définition de ce qui a la vie (chair, œil, etc.) la matière doit toujours être prise en compte. Rappelons E1 aussi, déjà mentionné, en 1025b 30-1026a avec la liste des animées suivantes (nez, œil, visage, chair, os, racine, écorce, plante).

l'essence est ce qu'elle est ; c'est un attribut quidditaire. Un attribut qui lui sert de fondement pour poser que l'essence comporte des attributs qui ne sont pas accidentels, mais qui peuvent être posés par soi, afin de constituer la définition de la quiddité elle-même. Ensuite, lorsqu' Aristote tente de nouveau de définir ce qu'est une substance, de nouveau l'attribut « camus » fait son apparition[634] :

> *« La substance est la forme intrinsèque qui, en s'unissant à la matière, produit la substance totale et composée, comme est, par exemple, la courbure du nez. »*

L'attribut par soi, posé par un procès définitoire, qui tend vers la quiddité de la substance, est alors attaché directement à la substance elle-même. C'est alors que le terme de substance première fait son apparition. On peut dire que la courbure est une substance première, si l'on considère que ce terme renvoie à la forme camuse, forme qui entraîne dans sa définition la matière qu'est la chair humaine. Ce qui permet au Stagirite d'avancer[635] :

> *« Par exemple, la chair n'est pas une partie de la définition de la courbure ; car elle est précisément la matière où a lieu cette courbure ; mais elle est une partie de la Camusité du nez. »*

La camusité est bien un composé mais qui plus est un composé total spatialement et simultané temporellement car déjà réalisé dans la nature. Le schématisme aristotélicien s'oppose au schématisme kantien dans la mesure où Aristote refuse catégoriquement d'abandonner la matière pour se donner une définition de la substance première[636]. Il est, en effet, manifeste que lors du procès définitoire, on tentera d'évacuer la matière pour mieux tendre vers le générique et donc l'universel de la quiddité. Cependant, ce faisant, il ne faut jamais oublier que c'est la matière qui procure à la substance son existence ceci possible ; de telle sorte que la

---

[634]Aristote, *Métaphysique*, Z, 11, 1037a fin, trad. J. Tricot.

[635]Aristote, *Métaphysique*, Z, 10, 1035a 6-7, trad. idem.

[636] Le schématisme kantien sera couplé avec la géométrie, coupant ainsi la définition du schème, et donc l'*essence*, de sa matière et par conséquent du temps. La synthèse du divers, opérée par *l'unité synthétique de l'intuition transcendantale,* donnera le concept de *nombre*, par la médiation des *grandeurs extensives*. Le temps sera alors toujours envisagé en rapport à la série numérique. Pour ces analyses, nous renvoyons à l'ouvrage de J.-M. Salanskis, *L'Herméneutique formelle. L'Infini, le Continu, l'Espace*, CNRS, 1991, pp. 53-64. Nous ne pensons pas que l'*intuition* anticipe l'espace, l'*intuition* aristotélicienne montre plutôt qu'elle anticipe du temps et que l'espace n'est que la matière d'une telle opération de l'âme, (p. 60).

matière qu'est la chair animée par le sang, bien qu'évacuée de la définition même de la courbure, ne lui donne pas moins la possibilité de son existence au niveau de la substance elle-même, c'est-à-dire en soi. Une des conséquences de cette prise de position fondamentale sera, par exemple, que E. Kant n'envisagera le temps qu'au regard de la série numérique, via la notion de grandeur étendue. Or, le temps est du registre du sensible, et on aurait du mal, à rester fidèle à l'aristotélisme, à suivre cette modélisation dite « idéaliste », précisément pour cette raison. Mais, *a contrario*, Aristote avance encore que[637] :

> *« Tous les éléments qui, réunis dans le composé, sont de la forme et de la matière, comme le Camus, ou la Sphère d'airain, se dissolvent et se perdent dans ces éléments mêmes ; et la matière en est une partie. »*

Seul un passage du livre bêta, vient corroborer cette analyse, sans supplément[638] :

> *« En effet, pas un mouvement n'est infini ; tout mouvement a un but final, et s'il n'est pas possible qu'une chose devienne quand elle est dans l'impossibilité d'être ; mais nécessairement ce qui est advenu quelque chose a dû exister, dès le premier moment qu'il est advenu et s'est produit. »*

Nous poserons que toute substance est engagée dans le temps physique par la matière et il en va à plus forte raison pour la substance première qui constitue la définition même de l'âme des animés. La notion d'existence est donc évidente, simultanée avec l'être vivant, simultanée avec la vie, dans la mesure où tous les vivants sont engagés dans le temps physique. L'existence est une donnée immédiate du vivant et il en va de même, *a fortiori*, pour le vivant le plus parfait qu'est l'homme. Seuls les idéologues qui créent le monde, distendent l'être de son existence. Cette question n'est donc pas de l'ordre de la philosophie mais bien du registre de la théologie[639]. Aristote, lui-même, en tant qu'étant animé humain, ne se demande jamais s'il existe. L'expression donnée dans son *Du ciel* est des plus révélatrices : le Stagirite dit simplement que le monde « l'entoure », sans jamais qu'il en soit le créateur, ni même

---

637 Aristote, *Métaphysique*, Z, 10, 1035a fin.
638 Aristote, *Métaphysique*, B, 4, 999b 7-10, trad. J. Barthélémy Saint-Hilaire.
639 Platon, *Théétète*, 174b 4 ; *Phèdre*, 230a 3-6 ; *Alcibiade*, 129e 9.

l'agent de transformation à la manière prométhéenne[640]. Même à la question plus générique posée à la fin du livre Z : « Qu'est-ce que l'homme[641] ? », Aristote rétorque que l'homme, c'est son âme, sans supplément d'existence[642] :

> *« Comme on doit connaître l'existence de la chose, qui est une condition préalable, il est clair que l'on recherche uniquement pourquoi la matière est faite de telle façon. On se demande, par exemple, pourquoi telles ou telles choses forment une maison. Pourquoi est-ce là une maison ? C'est parce que la chose a tout ce qui constitue essentiellement une maison. Pourquoi cet homme ? Parce qu'il a le corps constitué de telle manière. Ainsi cela revient à rechercher la cause de la matière… »*

Puisque l'être est réductible à la substance, alors l'homme est réductible à son âme animée ni plus ni moins. Le sensible est à l'âme ce que la matière est à la forme pour l'être, ce qui ne gage encore en rien de la nature de la forme humaine, de l'âme ; précisément dans la mesure où c'est un étant-ceci, c'est-à-dire, un étant qui est engagé dans son propre temps par une *génésis* singulière. On peut donc admettre que si les étants animés sont déjà engagés dans le temps, c'est bien parce qu'ils sont avant tout, avant d'être devenus des étants animés, des étants inanimés, et en ce sens, il faut admettre qu'ils sont déjà engagés dans la continuité du temps physique et que nul vivant n'est automoteur, rendant impossible toute impulsion du point de vue strict du temps et annihilant toute base à la conscience. D'où partirait le mouvement de la conscience s'il n'y a rien d'automoteur dans les animés ? De la même manière, le mouvement entéléchique ne serait pas une impulsion mais une capacité de continuité spatiale et temporelle, une capacité à produire du continu souvent confondue avec le temps lui-même. Pourquoi ce dernier n'est-il pas à rapprocher d'un *impetus* ou d'un *conatus* historique ? Puisque arrimé au *nôus* ionien et non au *noûs* iranien, il est réactif par nature, ne cessant de répondre aux mouvements extérieurs de la physique pour les corriger. L'homme grec n'est pas au centre du monde, ni dans le monde

---

640 Aristote, *Du ciel*, I, 7, 274a 27 ; je cite, à suivre la traduction de J. Tricot : *« le monde qui est autour de nous. »*

641 Aristote, *Métaphysique*, Z, 17, 1041b 1, trad. idem.

642 Aristote, *Métaphysique*, Z, 17, 1041b 3-8, cf. également, *Topiques*, VIII, 2, 158a 15.

il est le monde physique, l'homme naturel est donc réactif par nature et c'est justement l'aléatoire dans lequel il est plongé qui l'oblige à introduire du continu dans un second temps, c'est l'après-coup de l'analyse. Il n'est pas le produit d'une impulsion propre qui replacerait l'homme au centre du monde par la création, d'un mouvement spontané, mais il est la continuité unitaire (dans un corps animé) de la continuité de l'avenir lui-même (un corps parmi d'autres corps non-animés). Avenir qui, comme nous l'avons souligné au début de cette deuxième partie, ne peut se maintenir dans sa continuité formelle que par la cohérence et la cohésion de sa continuité matérielle. L'homme comme substance se comporte donc comme toute substance, il cherche de la cohérence et de la cohésion, de la continuité matérielle par contact ou à distance pour sauver le continu de l'avenir. Enfin, si le mouvement entéléchique est courbe, selon l'analyse de la forme camuse et cela en référence au modèle plus général du *substrat*, présentée dans ce développement, ce n'est pas parce que le continu est substantiellement courbe, mais bien pour la raison selon laquelle le mouvement qu'emprunte le temps de l'âme suit une droite courbe, localement, au sein de la substance composée ceci, à moment donné là, d'un sujet positionné spatio-temporellement ici. Si l'essence de la courbure appartient ou est de même nature que l'essence du composé comme possible, les formes diverses et variées de « camusités », les existences ceci (courbées comme ceci ou cela), des mouvements observés, appartiennent au probable de l'engagement de la matière. Et c'est bien parce que la matière vivante est animée (chair) par le sang, que le vivant trouve toujours le mouvement le meilleur contre l'analyse probabilisante strictement formelle qui nous éloigne d'un tel possible du composé ceci. On comprend alors qu'il reste à s'interroger sur la synchronisation substantielle entre le temps courbe de l'âme et le temps physique linéaire de ses membres engagés qu'ils sont dans un temps physique (*kinésis*), isolé ou séparé du temps de l'âme, bien que dirigés par lui. C'est ce que nous allons analyser en revenant au schème du membre moteur.

II-5) De la matière aux éléments « fonctionnels », du schème analytique du membre moteur aux fibres du tendon

Lorsque nous avons présenté la pensée d'Anaxagore à travers la grille de lecture d'Aristote, nous avons insisté sur la cosmogonie iranienne qui s'en dégage afin d'isoler une pensée du *noûs* bien spécifique. Nous avons ensuite opposé cette conception noétique à celle de la tradition physique ionienne. Il convient désormais de s'interroger sur une telle division. En effet, si Anaxagore, après Hésiode, est le penseur qui répand la cosmogonie des théologues iraniens sur les terres grecques et particulièrement à Athènes et dans le Péloponnèse, Anaxagore semble proposer une vision physique du monde qui demeure ionienne, la pensée d'Anaxagore serait donc déjà une synthèse entre la pensée indo-européenne (iranisée) et la pensée strictement ionienne, la pensée qualifiée, de bon droit, de « phénicienne » par les Grecs et particulièrement les Athéniens. Il ne s'agira pas dans ce dernier développement d'aborder ces questions culturelles que nous analyserons ailleurs au sujet de la théorie des valeurs, mais disons, ici, que les découvertes à Ras Shamra ont permis de faire émerger la thèse selon laquelle la pensée ionienne fondamentale, c'est-à-dire la pensée dite « phénicienne » par les Grecs, était déjà iranisée, avant les migrations grecques en Ionie, rendant ce débat vain. Si Hérodote prétend que les Ioniens les plus purs étaient de Milet, ces derniers étaient déjà le produit d'un mixte culturel irano-indo-phénicien, de telle manière qu'il n'est pas surprenant de retrouver ces deux dimensions dans l'œuvre d'Anaxagore également. Ce préambule aura son importance tout au long de ce développement puisque la substance première, en état de non-équilibre, et donc toujours historisante, doit bien « encapsuler » les deux *noûs* de ces deux pôles historiques dans une non-harmonie, contre la vision de l'harmonie pythagoricienne grecque pré-aristotélicienne trop iranisée.

Au sujet de la matière, le témoignage d'Aristote sur cette notion chez Anaxagore peut-il nous aider à comprendre comment la « matière première » se conjoint à la « forme première » pour nous donner « une

substance première » animée donc par un mouvement entéléchique plus clair, rendant compte de l'âme ? Reprenons ce passage déjà cité :

> 314a25 : *« selon les partisans d'Anaxagore ce sont ces corps qui sont élémentaires et simples (chair, os, etc.), tandis que la terre, le feu et l'air ne sont que des composés. »*

On sait qu'Aristote inversera cette primauté en posant en premier lieu les éléments puis les homéomères. Il est manifeste ici que rentrent en conflit deux visions de la matière, une qui serait issue de la sphère ionienne rendant compte des quatre éléments que l'on dit d'Empédocle en suivant le Stagirite et par lesquels serait engendrée la vie (cause finale interne chez Kant ou « proche ») et une autre plus iranisée rendant compte d'une matière inanimée recevant la vie d'une cause externe qui serait le *Noûs* (cause finale externe ou « à distance »)[643]. C'est du reste à partir de cette dichotomie historique que le Stagirite avancera dans son *Du ciel* que tout ce qui est engendré est corruptible et tout ce qui est inengendré est incorruptible[644]. Le monde iranien est incorruptible car inengendré, c'est-à-dire que la matière n'est pas créée, il revient donc au *noûs* d'interroger la vie *a parte ante* (création[645]), alors que le *noûs* ionien avec les quatre éléments peut produire un monde et ensuite seulement il faudra garantir sa pérennité dans le temps, ce modèle interroge bien *a posteriori* l'infinité *a parte post* (rédemption[646]). La vision iranienne nous plonge dans l'infiniment grand de l'univers, la vision ionienne dans l'infiniment petit de la matière. Il y aurait alors deux conceptions de la matière

---

[643] Si Kant avance en CFG, 417 (trad. A. Renaut) : *« La téléologie comme science n'appartient donc pas à aucune doctrine mais seulement à la critique, et plus précisément à la critique d'un pouvoir particulier de connaissance, à savoir la faculté de juger »*, il convient de réintroduire au contraire la finalité pour donner une assise à la fonction et ainsi envisager une cause finale aveugle qui est le concept d'entéléchie. Par ailleurs, sa division introduite dans cet ouvrage entre cause finale externe et cause interne peut être rattachée comme tout le domaine de *l'a priori* à l'histoire (cause finale externe = *noûs* iranien = idéalisme, cause finale interne = nous ionien = réalisme). On trouvera en effet assez mal explicité son introduction de l'« organique » sans passer par l'analyse du concept de fonction, ce qui est pour nous assez révélateur de sa négation de l'historicité à ce niveau. Kant ne peut nous dire comment la fin finale (*Endzwerck* par opposition à la fin dernière *Letzter Zweck*) qui ne nécessite aucune condition de possibilité, peut arriver à son terme puisqu'il range la fin finale dans le domaine théologique.

[644] *Du ciel*, I, 10, 279b 20-25.

[645] Ce sont les questions relatives à l'embryologie.

[646] Ce sont les questions de type « l'univers peut-il durer ? », si ce dernier a une fin alors comment l'anticiper ?, etc.

comme il y a deux conceptions de *noûs*. Aristote avance ici que ce qui est premier et qui permet donc de constituer la substance première ce n'est pas la matière mais les éléments, comme pour la question du *noûs*, nous devrions alors retrouver cette division par la philologie.

Selon la tradition et les dictionnaires antiques le terme d'élément (*stoicheion*) aurait été introduit par Platon qui le cite au moins soixante fois dans son œuvre et c'est à partir de la terminologie de ce dernier qu'il faudrait saisir toutes les nuances sémantiques qui gravitent autour de cette notion. Diels (1899[647]) le premier insiste sur l'influence du fragment 31 d'Eudème de Rhodes retrouvé chez Simplicius (*Phys, 7 12-15*) qui atteste de cette origine[648]. Burkert (1959) suit davantage Sextus Empiricus pour y voir plutôt une origine pythagoricienne. Wilhelm Schwabe (1980)[649] T. J. Crowley (2005) et Pia De Simone (2020[650]) s'alignent sur celle de Diels en la reliant à celle de Burkert via le *Timée* de Platon. On allègue que ce terme a une signification d'abord générique qui renvoie à la notion de « classe », de « rangement », « d'alignement » puis on analyse ce qu'il en est dans le *Théétète* et dans le *Timée* pour enfin renvoyer le « tout » dans les douves du château de Kronos des pythagoriciens. Non seulement ceci est en contradiction avec l'affirmation d'Aristote (en *Métaph*. A.4 985a 32, 948a 8) qui arrime ce vocable sur celui d'Empédocle, mais encore cela ne semble pas être en accord avec les données historico-sociologiques. Ce n'est que dans une note de bas page d'un article de Thérèse-Anne Druart (1968) que l'on

[647] Diels : *« Parmi les physiciens, qui ont mis à la base de leurs spéculations, ce que l'on a appelé plus tard les éléments, soit un seul, soit tous les quatre ou cinq, personne ne s'est servi du mot stoïcheïon »,* traduit et cité par Thérèse-Anne Druart, « La notion de "stoicheïon" (élément) dans le "Théétète" de Platon », *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n° 91, 1968. pp. 420-443, p. 422.

[648] Timothy J. Crowley, « On the use of stoicheion in the sens of "element" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29 : 367-394 (19/05/2005), p. 367.

[649]Schwabe, Wilhelm, « "Mischung" und "Element" im Griechischen bis Platon : Wort – und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von Stoicheion », Bonn, 1980.

[650] Pia De Simone, « Plato's use of the term stoicheion : Origin and implications », *Revista Archai*. 30 (May 2020).

apprend en fait que ce terme se retrouve dans un fragment d'Aristophane[651] :

> *« Le seul emploi de "stoïcheïon" peut-être antérieur à Platon se trouve dans un fragment d'Aristophane où stoïcheïon sert à indiquer l'heure, probablement en signifiant l'ombre portée par le Soleil, mais cet emploi n'éclaire pas les sens pris le mot stoïcheïon dans la suite. »*

Le schiatericon (Pline, liv. II, 78) est le cadran astronomique solaire que l'on retrouve également dans la Bible (*Rois, 20.11)*, accompagné également du terme *stoïcheïon*. Le *stoïcheïon* n'a pas de réalité physique puisque c'est une ombre recueillie sur une surface, ce ne peut donc pas être un *elementum*, au sens latin et au sens donné par les *physiologoï* ioniens. Il n'est pas non plus « forme » car il ne découpe pas le temps mais le suit, le découpage ayant été introduit par les traits du cadran qui sont comme des nombres d'une suite en tant qu'ils introduisent du discontinu. L'ombre est donc matière de l'illusion et pourtant également moyen d'une métrique qui nous permet d'accéder au déroulement du temps lui-même, comme si l'être se dévoilait toujours en premier lieu par son ombre. Au niveau ontologique, l'ombre n'est ombre que parce qu'elle est le contraire de la lumière du Soleil, une entité se révélerait davantage donc par son contraire que par son état observable. En suivant cette hypothèse, on aurait alors mieux compris le mouvement dialectique car il ne serait que l'ombre du mouvement entéléchique projeté par le langage. Au moment de la manifestation (existence) l'élément se retournerait sur lui-même attiré par la polarité de la forme à laquelle il est à distance ou attaché. Cette problématique se retrouve également dans l'univers iranien puisque le *Noûs* se projette également, comme une ombre, sur les entités particulières (noûs), donnant justement l'illusion de la retraite divine et l'illusion du concept d'impulsion, qui serait comme un jeu de doubles miroirs. Il faudra bien, en effet, selon

---

[651] *Thérèse-Anne Druart.* « La notion de « stoicheïon » (élément) dans le "Théétète" de Platon. », *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n° 91, 1968. pp. 420-43, p. 422. La référence du fragment n'est pas donnée dans cet article mais se retrouve dans un autre article : (Druart Thérèse-Anne, « La stoicheïologie de Platon », *Revue philosophique de Louvain*. Quatrième série, tome 73, n° 18, 1975, pp. 243-262, p. 244) : c'est la pièce *Assemblée des femmes* au vers 652. Thérèse-Anne Druart précise que ce terme se retrouve également chez un autre poète qui est Euboulos selon le fragment 119.

Anaxagore mettre le *noûs* partout et surtout dans tout ce qui est animé de telle manière que le *noûs* des animés nous guiderait vers le *Noûs* lui-même et jusqu'au château de Cronos/Kronos. Si l'on ajoute ensuite à cela, comme le précise parfaitement Timothy J Crowley[652], que le titre de l'ouvrage d'Euclide comporte bien le terme de *stoïcheïon* qui a été traduit en latin par *elementum* et nous ne voyons plus trop ce à quoi cette notion pourrait renvoyer. Si les éléments renvoient aux « axiomes » pourquoi les *Catégories* du Pseudo-Aristote seraient-elles alors des *catégories* et pas des *éléments* d'accusation de la substance ? Dans l'exemple que donne Aristote, les parties premières sont les parties animées citées (chair et os) et on apprend encore qu'elles sont animées car elles sont issues de germes ce qui relie le concept de *chrémata* avec celui de *sperma* (germe) mais laisse encore en suspens celui de *moirai*[653]. Je cite le passage *de De Gen. et Corr* en I, I, 314a 25-b1 :

> *« Empédocle dit que le feu, l'eau, l'air et la terre sont les quatre éléments et qu'ils sont ainsi plus simples que la chair, l'os et les homéomères de cette sorte, les disciples d'Anaxagore disent, au contraire, que les homéomères sont des corps simples et des éléments, tandis que la terre, le feu, l'eau serait une universelle réserve séminale de tous les homéomères. »*

Empédocle, en tant que physicien ionien, pose évidemment que les quatre éléments sont premiers puisque la dissection le prouve. On peut facilement découper de la chair ou des os en parties plus petites donc il est obvie que physiquement les homéomères ne peuvent être premiers. Bien qu'ayant été un des premiers physiciens à pratiquer la dissection (sous la tutelle des rites religieux), Anaxagore pose le contraire. Il s'oppose donc au *matérialisme* ionien physicien en affirmant qu'il doit bien exister des « unités » premières significatives de la manifestation du *noûs* (vie). Dès lors, tout ce qu'Aristote nommera les « homéomères », puisque ce sont toutes des unités possédant le *noûs*, devront

---

[652] Timothy J. Crowley, « On the use of stoicheion in the sens of "element" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 29 : 367-394 (19/05/2005), p. 375 : *« The use of the term stoicheia on geometry, was made famous by Euclid, but the geometric sense may well have been familiar since the fifhth century, in his commentary on Euclid, Proclus reports that Socrates contemporary Hippocrates of Chios was the first to write an "Elements" of geometry (Procl. In Euclid 66 4-8 = 42 A 1 DK). »*

[653] Lambros Couloubatitsis, « La notion de matière chez Anaxagore », *Philosophical Inquiry*, 2 (1), 1980, pp. 361-373.

nécessairement être en lien avec le mouvement du vivant ou le mouvement des figures géométriques, en tant que ces unités sont animées, c'est-à-dire qu'en tant qu'elles possèdent la vie[654]. Afin de comprendre ce qu'est donc un élément selon les deux courants opposés, il convient de saisir par l'œil ou par le concept ce qui produit l'unité en question. L'*elementum* dans la perspective des *phusiologoi* est facilement compréhensible, c'est la plus petite unité rendant compte de la substance première, ce sont donc les quatre éléments d'Empédocle, le chaud et le froid rendant compte de la séparation et de l'union de ces unités en des ensembles plus grands jusqu'à la vie humaine et même l'éthique suprême. Prises dans un infini par division, ces unités deviendront de plus en plus petites jusqu'à l'aveuglement total de l'homme. En revanche, la séparation des unités dans la cosmogonie iranienne est plus complexe et semble avoir entraîné une scission entre ceux qui admettent le vide au sein du modèle que l'on rangera sous l'étendard de « pythagoriciens » et ceux qui refuseront le vide comme Anaxagore et Aristote, n'ayant qu'une connaissance « idéologique » du modèle iranien et non une connaissance de la cosmogonie première. Lorsqu'en effet Aristote avait admis, comme nous l'avons vu, que :

> 7) 213a24 *: « Anaxagore et d'autres montrent que* ***le vide n'existe pas***[655] *en l'enfermant dans des outres ou des clepsydres et en le refaisant sortir, montrant par l'expulsion de l'air que tout est plein. »*

Nous nous sommes retrouvés dans une véritablement aporie, puisque le vide n'était porté ni par le modèle ionien premier, ni par le modèle iranien colporté par Anaxagore et qui se répandra à l'Académie, mais se retrouvait néanmoins chez l'Ionien physicien que fut Démocrite. C'est la raison pour laquelle d'ailleurs Rohde (et Nietzsche qui le suit) placera les atomistes directement dans la lignée des pythagoriciens, comme le fit Diogène Laërce. Et à rebours de l'histoire nous devons maintenir la

---

[654] Les figures géométriques doivent bien être animées pour obtenir ce qu'affirme Aristote à propos de Démocrite en 315b 6-9 : *« Démocrite et Leucippe, au contraire, en font sortir l'altération et la génération : la séparation et l'union de ces figures produisent la génération et la corruption, et leur ordre et leur position, l'altération. »* Le mouvement n'est pas au sein de la figure mais dans la manière de joindre des figures pour en obtenir d'autres ayant une signification autre en tant qu'autre, une signification qualitative.

[655] C'est nous qui surlignons.

cohérence suivante, si le vide existait chez les atomistes c'est qu'il devait exister chez les pythagoriciens et donc qu'Anaxagore se détache *physiquement* de ces derniers, pour ce qui est de la région sublunaire donc. Par négation, nous savons alors que si les pythagoriciens ont maintenu le vide dans leur philosophie, ce n'est pas pour des raisons physiques mais pour des raisons « méta-physiques ». Prenons cela pour acquis pour l'instant. L'expérience pascalienne d'Anaxagore montre que ce dernier comprend le modèle iranien en physicien ionien et non en « théologien » ou en mathématicien. Anaxagore enferme de l'air dans des clepsydres à la place de l'eau et la chasse à l'extérieur pour mieux montrer que le contenant ne pouvait être vide puisqu'il était en fait plein d'air, modèle que suivra Empédocle afin de démontrer le principe respiratoire[656]. Aristote, de son côté, suivra Anaxagore pour affirmer que le vide n'existe pas, ni en physique ni en « philosophie première », engendrant ainsi le principe selon lequel la nature a horreur du vide. Pourtant il nous faut bien trouver les principes générateurs des « unités » pour définir l'élément dans le cadre de la pensée italo-iranien. Il n'existe qu'un témoignage fiable à ce sujet qui prend en outre en considération le vide, c'est le passage de la *Physique* d'Aristote qui traite des épicuriens et qui enchaîne sur les pythagoriciens (6, 213b 23-27)[657] :

> *« Les pythagoriciens eux aussi disaient que le vide existe, et qu'il entre dans l'univers, venant du souffle infini, parce que, selon eux, "l'univers" inspire aussi le vide lequel délimite les natures, le vide étant considéré comme une sorte de séparateur et de diviseur des choses venant à la suite des autres. Et c'est tout d'abord le cas des nombres, car le vide distingue leur nature. »*

D'abord Aristote confirme bien qu'il existe une filiation entre les atomistes et les pythagoriciens en prenant comme critère la notion de vide. Il sort ensuite du monde sublunaire pour parler de la cosmogonie du monde supralunaire en indiquant que le vide que l'on rencontre dans le

[656] *De Respiratione*, VII, 473b 9- 474a6. Pour une explication plus détaillée du mécanisme voir l'excellente note 4 de Tricot, Vrin, 1951, p. 150.

[657] C'était visiblement un savoir déjà exotérique puisque l'épicurisme le développe et que Platon en fait mention dans le *Timée* avec la notion de *kainon* des figures géométriques, cf. Charles Mugler, « Le κενόν de Platon et le πάντα ὁμοῦ d'Anaxagore », *Revue des études grecques*, tome 80, fascicule 379-383, janvier-décembre 1967. pp. 210-219.

monde sublunaire provient du souffle infini du monde supralunaire. Ce souffle aurait donc exactement la même fonction que le temps dans son modèle mais sans son modèle mécaniste du plan de l'écliptique[658]. Ensuite vient la problématique de la séparation qui nous intéresse et qui semble venir non du monde supralunaire mais de l'espace géométrique du nombre. Les nombres seraient séparés par du vide, le vide serait donc la condition première d'existence d'unités que sont les nombres et il va, par extension, de même pour toutes les choses du monde supralunaire et sublunaire, toutes les substances du monde sublunaire devraient donc être entourées de vide. Or, selon le modèle de la *périchorésis*, ce découpage est opéré non par le vide mais bien par le *noûs* lui-même. Aussi, l'on comprendra que le *Noûs* meut dans le monde sublunaire par l'intermédiaire du vide mais qu'il n'est pas le vide, ce qui pourrait être démontré par la mathématique. Si c'est bien le cas, alors pourquoi introduire un *noûs* dans chacun des animés, l'animation devrait s'opérer par le vide extérieur qui les a rendus possible. Il faudrait considérer que sans la pression constante du vide, les unités finiraient toutes par s'associer de nouveau pour former un tout, sans plus de place et donc sans mouvement, ce qui serait visiblement en contradiction avec le modèle harmonique suivi. Ou bien que le vide serait ce qui façonne les formes à la manière atomiste si bien que les formes infinies devraient procurer le beau. Dans le modèle pythagoricien, comme dans le modèle atomique, il revient au vide d'être l'opérateur de séparation des unités. Nous ne pouvons donc opposer les Ioniens physiciens et les « théologues » italiques à ce sujet. Nous devons bien admettre que ce n'est qu'à partir de Platon que le *stoïcheïon,* qui sera relié aux lettres de l'alphabet, deviendra complètement quantitatif, relié qu'il sera aux formes géométriques. Au sens platonicien, il faudrait donc plutôt parler d'« unité »[659]. Ce glissement sémantique n'a, comme d'habitude chez

---

[658] Clémence Ramnoux (*La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1996, p. 178) fait également remarquer que la nuit, chère à Héraclite, a été remplacée dans la cosmogonie par le temps à une date imprécise et sous des influences mal déterminées. L'hypothèse d'une corrélation temporelle avec le déclin de l'onirologie suite à l'arrivée du modèle iranien, serait à étudier.

[659] Druart Thérèse-Anne, « La stoicheïologie de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n° 18, 1975. pp. 243-262.

l'idéologue Platon, eu comme fin que la politique, que sa lutte avec les atomistes, de la même manière, et comme nous l'avons vu dans notre premier livre, le nombre sera également dépouillé de tous les aspects « physiologiques » pythagoriciens lors de sa lutte avec ces derniers. Les *stoïcheïa* seront alors combinés en « tragédies » « philosophiques » avec cette pesanteur qui ne peut être que dorienne… Pourtant tous les phonèmes sont produits par le souffle et toutes les phrases sont ponctuées par des signes en régulant la métrique, mais lorsqu'on recherche le plein on ne peut trouver le vide et Platon avait depuis brûlé toute sa poésie pour ne pas que l'on y découvre déjà son essoufflement. Toute cette réactivité ne nous procure néanmoins aucun gain théorique du point de vue de la cause efficiente. Pourquoi alors Aristote parle-t-il d'homéomères pour les unités ayant le *noûs* ? Et comment le vide sépare les nombres ? Nous avons un indice dans le présent développement puisque Aristote ne parle pas de continu spatial mais de continu temporel (*« à la suite des autres »*). Ce dernier a donc en tête les nombres pris dans une série numérique et non les nombres pris dans un ensemble. Le séparateur pourrait donc être le temps de la série numérique, temps animé par le souffle qui en donnerait l'impulsion. Si c'est le cas alors nous ferons la suggestion suivante : si toute unité a été séparée par le vide alors toute unité conserve la mémoire de cette séparation et donc toute unité possède une ombre du vide présent et lumineux qui est elle-même. Ce serait donc par la mémoire que toute unité tendrait à reconstituer le corps démembré de Dionysos. Si l'on supprime la mémoire alors il faudrait inclure le vide au sein même du *stoïcheïon* de la manière suivante :

Schéma non dipsonible dans la version ebook

Chaque unité voilerait ce qui est homéomère en elle, c'est-à-dire le vide, dans une succession temporelle de plein (1, 2, 3, 4, 5, n…), succession qui finirait par révéler la présence du vide par pression (expulsion

physique) au fondement de l'unité première qui est le zéro. Mais tout le monde sait bien que les Grecs ne connaissaient pas le zéro et que la notion d'*apeiron* n'a rien à voir avec celle de vide[660] !

On se maintiendra ici à la lecture faite par Aristote qui révèle ce que nous cherchons c'est-à-dire de la matière toujours collée à la forme rendant compte de substance première. Il n'est pas possible de retenir un des quatre éléments afin de rendre compte de la « matière première ». C'est la notion d'homéomère qui semble le point de bascule théorique et historique entre la matière et la forme. Cette notion rejoint-elle la signification du *stoïcheïon* pré-platonicien ? Pour le Stagirite la partie homéomère est rendue possible par la présence du *noûs* dans les unités, or cette présence permet alors un mouvement propre analysé par le *membre* moteur que nous aborderons. La partie homéomère introduit une nouvelle propriété de l'unité qui de nouveau réintroduit l'*apeiron*, comme on peut le lire toujours dans le *De gen. et Corr* en I, 1, 314 a 19-20[661] :

> *« Anaxagore, en effet, pose comme éléments les homéomères, par exemple l'os, la chair, la moelle et chacune des autres choses dont la partie est synonyme du tout. »*

Puis dans son *Du ciel est précisé III, 4, 302b 14-19* :

> *« Adopter cette manière de voir, c'est ne rien comprendre à la nature de l'élément. L'observation nous montre, en effet, que beaucoup des corps mixtes eux-mêmes sont divisibles en parties homéomères, et c'est le cas pour la chair, l'os, le bois et la pierre. Par conséquent s'il est vrai que le composé n'est pas un élément, tout corps homéomère ne sera pas élément, est seulement élément ce qui est indivisible en corps spécifiquement différents* […]. *»*

Aristote hésite entre l'idée selon laquelle les homéomères seraient des éléments et le contraire en projetant cela sur la théorie d'Anaxagore, je crois que beaucoup de commentateurs l'ont bien compris et c'est la raison pour laquelle nous n'y reviendrons pas. Si un élément est une unité indivisible quantitativement, qualitativement cette unité peut être de deux sortes, les unités anhoméomères qui sont non spécifiques et

660 Nicolas Vinel, « La naissance du concept de zéro chez Jamblique de Chalcis (IIIe-IVe siècle) », *Les Études classiques,* 74 (2006) pp. 49-68.
661 Trad. J. Tricot.

différentes et les unités homéomères qui sont spécifiques à la substance et identique, c'est-à-dire non plus seulement « autonome » mais « homogènes », pour le dire à la manière husserlienne. Alors pourquoi les homéomères ne seraient pas vraiment des éléments si ce qui les distingue n'est que la qualité ? Parce que la qualité entraîne une propriété qui nie la quantité, pour le dire à la manière hégélienne. Mais de quelle manière ? C'est là qu'il va falloir comprendre toute la finesse du modèle sans se contenter de dire que la qualité ne respecte pas le neuvième axiome d'Euclide selon lequel la partie serait nécessairement antérieure au tout et donc qu'il pourrait exister une partie égale ou supérieure au tout, comme le font les mathématiciens qui ne traitent que de la quantité et de l'infini en grandeur. Il faut interroger le mode relationnel entre la partie et le tout dans la qualité, mode qui est le même que celui qui relie le *noûs* particulier au sein d'une substance ceci et le *Noûs* universel qui les contrôle tous. Dans la première citation, Tricot, avance que le rapport entre la partie et le tout est de *synonymie*[662]. La partie se comporterait « comme » le tout sans être le tout et restant partie et le langage porterait le poids du mode de relation qui n'est pas de son ressort[663]. Pourrait-on alors parler d'homologie ? Dans ce cas qu'est-ce qui pourrait faire office de *logos* alors que si l'on ne maintient plus cet axiome d'Euclide il en résulte *simultanément* que le principe de non-contradiction n'est plus valide. Nous pensons que si les homéomères ne sont plus des éléments c'est bien parce que seuls les quatre éléments peuvent maintenir le neuvième axiome d'Euclide (chaud-froid, dur-mou, etc.)[664]. Une fois les quatre éléments d'Empédocle posés, on peut très

---

662 La traduction de Marwan Rashed est identique et ne prête donc à aucune ambigüité (O.C, p. 803).

663 Il en va de même pour la notion de partie « expressive » employée par Christian Godin par exemple, in *La Totalité I, De l'imaginaire au symbolique*, Champ Vallon, 1998, pp. 565-584. Ce n'est pas davantage une « micro-cosmogonie » comme l'avance Claire Louguet in « Anaxagore : analogie, proportion, identité ». *Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages*, Presses universitaires du Septentrion, 2013, 13, pp. 113-145, p. 132. Les notions du titre, bien qu'excellent, ne sont pas traitées dans l'article…

664 Ceci est confirmé en *Du ciel*, III, 4, 302b 21-30, je cite la trad. de P. Pellegrin : *« Mais en concevant l'élément comme ils le font il n'est pas nécessaire d'en supposer une infinité, car on aura les mêmes résultats en faisant l'hypothèse d'éléments en nombre fini. En effet, on aboutira à la même chose si on n'a que deux ou trois éléments de ce genre, comme s'efforce de le démontrer aussi Empédocle. En*

bien introduire les homéomères sans remettre en question cet axiome, mais du coup les homéomères quittent le statut d'*elementum* pour devenir de la matière-forme. Ces homéomères ont de la forme car ils sont le produit de la forme noétique et sont toujours en liaison avec la forme noétique alors que les éléments sont issus d'une matière chronologiquement première que le *noûs* transforme. En revanche en tant qu'ils ne sont plus matière élémentaire, ils échappent bien au principe de non-contradiction et au neuvième axiome d'Euclide, dès lors comment penser ce rapport ? Il faut encore revenir à l'étymologie. Le terme de *synonymon* (synomyme) colporte le sens platonicien d'une chose identique mais différente selon la forme. Pourquoi Aristote n'a-t-il pas choisi le terme d'homo-nyme qui correspondait davantage aux homéomères ? C'est bien que tous les homéomères sont autre qualitativement tout en étant même d'où la comparaison citée avec les visages. De la même manière qu'un chat n'engendre pas un chien, on ne peut pas sauter d'un genre à l'autre dans les modes de connexion des éléments du langage. Au chapitre XII des *Météorologiques* est précisé ce qui est entendu par homéomère (389b 26-27 dans la trad. De J. Groisard) :

> *« En effet, des éléments sont issus les homéomères, et de ces derniers sont issues quant à leur matière les fonctions de la nature en leur entier. »*

Les homéomères articulent les éléments avec des *fonctions* et toutes les fonctions de la nature proviennent bien de cette diversité naturelle des éléments premiers. Les homéomères sont donc bien la matière de la « substance première », matière qui possède une forme déterminant des fonctions spécifiques à la différence des quatre éléments qui en sont dépourvus. Ce n'est que maintenant que l'on peut accepter le terme moderne d'*hylémorphisme* puisque la notion de fonction est enfin introduite comme *meson* entre le matérialisme ionien où tout est combinatoire élémentaire et l'*apeiron* matérielle d'un Anaxagore qui prolonge la pensée noétique iranienne. On pourra alors parler d'éléments

effet, puisque même ainsi ils n'arrivent pas à tout former à partir d'homéomères (car ils ne font pas un visage avec des visages… » Sur la matière et les éléments Aristote se range donc du côté de la finitude du modèle d'Empédocle, du côté des « physiologues », contre l'infinitude du modèle d'Anaxagore qui pose problème pour la méréologie et la logique.

infinis, si et seulement si on n'a pas pu déterminer la fonction ou si la fonction est elle-même infinie. Si, en effet, les quatre éléments de la matière (*hylé*) sont bien finis et sont enfermés dans une poche primaire finie selon le modèle d'Anaxagore et de Démocrite, rien n'empêche désormais les homéomères d'être infinis sauf si toute fonction est fonction de quelque chose dans un corps fini ou un monde fini. Le Stagirite enchaîne ensuite en 390a 10-12 que finalement, toute matière est déterminée par sa fonction et donc que les homéomères tiennent le milieu (étant ni matière ni fonction animée). Des homéomère cités, nous prendrons comme objet d'analyse la chair du membre moteur, puisque le membre moteur renvoie à la fonction qui doit introduire le mouvement kinésique. Mais avant cela rendons plus explicite la problématique sous-jacente.

La cause finale rencontrant la cause efficiente s'achève de concert dans la « fonction » qui lie et scelle de manière irréversible de la matière et de la forme. En biologie, la fonction incorpore de la finalité, finalité qui devient interne et met en mouvement la matière ceci dans ce corps-là, corps qui n'est pour l'instant qu'une somme de fonctions. Ce mouvement de réalisation est le mouvement entéléchique. Du point de vue de la forme, ce mouvement peut devenir réversible car appuyé sur des homéomères qui ne maintiennent ni le neuvième axiome d'Euclide ni le principe de non-contradiction. Toute action fonctionnelle kinésique se réalisera, en revanche, au sein d'un tout organisant-organisé ce qui impliquera la simultanéité fonctionnelle initiale mais aussi la temporalisation de l'action kinésique et donc la réversibilité. Enfin, d'un point de vue méréologique, non biologique, nous pouvons désormais appuyer la distinction logique des deux conceptions de la partie sur la distinction historique posée. Il existe deux modes de relation de la partie au tout que le non-respect du neuvième axiome d'Euclide révèle. Soit le tout est antérieurement, sémantiquement et visiblement dans la partie, dans ce cas, l'un-tout iranien du *noûs* implique que la partie n'est partie que d'être issue d'un Tout préalable, tout qui demeure toujours en elle, la rendant *sempiternelle* car n'ayant pas de principe d'arrêt puisque cet arrêt impliquerait de passer à la fin par une unité finale qui ne peut

exister sans détruire le tout initial. Le tout initial, l'un-tout (ta *panta*, Τα Πάντα) est donc un tout temporellement infini (tout-infini). C'est le tout qui est fondement de l'unité comme unité, c'est la raison pour laquelle l'unité ne peut sortir du tout. Mais la physique ionienne comme la biologie nous montre que la partie peut se détacher du tout pour engager le tout (alors passé, à l'état de tout passé) dans le devenir qui est le changement par corruption et entrer dans un autre tout ce qui est le changement par génération. Chacun des deux modes comporte deux sous-modes que sont la pulsion (la partie est rejetée du tout) et la traction (un tout attire une partie d'un autre tout) ce qui sera la base de la physique atomiste. Il demeure pourtant un troisième possible qui est le cas où la partie au moment où elle sort du tout devient immédiatement tout (repoussant son tout initial dans le passé en devenant dans le futur) impliquant nécessairement qu'elle engendre une partie pour devenir tout de ceci avec cette matière-là. La nouvelle partie engendrée (avec la matière des quatre éléments) sera donc nécessairement une sous-partie et donc nous avons notre mouvement entéléchique possible au regard de la matière fonctionnelle A ➔b[665]. C'est donc à raison qu'Aristote sera taxé de fonctionnaliste puisque tout tend vers une fonction et que seules les propriétés formelles des homéomères qui possèdent des *noûs* particuliers peuvent servir de cause efficiente pour penser cette cause finale de nouveau débridée.

De retour en biologie, on est alors en droit de s'interroger sur l'existence possible d'une « fonction première ». Comme la cause matérielle (matière) s'unit à la cause formelle (forme) avec le concept d'entéléchie, la cause efficiente s'unit à la cause finale avec le concept de *fonction*, de sorte que nous allons pouvoir finaliser ce travail en articulant ces deux notions. Nous allons regarder si la « fonction première » de la « substance première » peut être la *phantasia* du point de vue du tout et si les anhoméomères peuvent être formés par une forme qui les animerait pour tendre vers une fonction ceci, fonction guidée par le possible posé

[665] Comme le dit judicieusement Jean-Luc Solère [1989, p. 24] : *« Seule connaît l'actualité qui, parce qu'elle est suffisamment formée par soi, achevée, peut supporter de rencontrer l'altérité en restant soi-même, peut être informée sans être réformée et sans déformer. »*

par la *phantasia* (en tant que tout), l'intersection se trouvant alors dans le là de la *kinésis*. Commençons par envisager la *phantasia* comme « fonction première ». Si la *phantasia* est une fonction alors cette dernière sera nécessairement finie dans la mesure où toute fonction tend vers un terme par l'action ceci, l'action sera réalisée toujours dans un là situé par le corps. Il semble que ce soit le corps qui engage la *phantasia* toujours dans une finalité : *« Ce qu'on prétendra surtout, c'est que l'âme reçoit des sensibles son mouvement, s'il est vrai qu'elle est en mouvement »*, avancera le Stagirite dans le *De Anima*[666]. Que le temps de l'âme soit d'emblée borné par ses membres biologiques qui sont engagés dans le temps physique, nous laisse déjà anticiper que le mouvement entéléchique et donc que le temps de l'âme sera fonctionnellement, *pratiquement,* limité. Aussi vaut-il mieux le dire dès à présent[667] :

> *« Les actes de l'intelligence qui commandent l'action ont en effet, des limites, puisqu'ils ont tous en vue autre chose* [...]. *»*

Mais si la *phantasia* est également une sensation ou le lieu d'une sensation, donne-t-elle l'illusion d'être à l'origine de tous les mouvements alors que ces derniers seraient au contraire toujours engagés par le temps physique de la sensation ? Et quel est alors le rapport de la *phantasia* avec le temps si l'on sait que toute sensation est simultanée ? Comment la *phantasia*, toujours liée à la sensation, pourrait-elle échapper à cette simultanée pour introduire du continu dans les mouvements et particulièrement le mouvement entéléchique ? En premier lieu, Aristote décompose le temps en trois états que sont le passé, le présent et le futur. Dans le traité *De la mémoire et de la réminiscence*, on peut aussi trouver un appariement entre chaque état du temps et un registre de connaissance[668] :

> *« Le futur ne peut pas faire l'objet du souvenir, il est plutôt objet d'opinion et d'attente (il pourrait exister une science de l'attente, comme il en existe une, suivant certains, de la divination). Le présent n'est pas non plus objet de souvenir : c'est la perception qui l'appréhende, car elle ne nous renseigne ni sur le futur, ni sur le passé, mais seulement sur*

---

666 Aristote, *De l'âme*, I, 3, 406b 11, trad. idem.
667 Aristote, *De l'âme*, I, 3, 407a 25, trad. idem.
668 Aristote, *De memoria et reminiscentia*, in *Parva Naturalia*, I, 449b 9-15, trad. J. Tricot, Vrin, 1951, p. 57.

> *le présent. La mémoire, au contraire, a rapport au passé : on ne saurait jamais prétendre se souvenir du présent quand il est présent… »*

Au passé, la mémoire déjà confinée dans des laps de temps multiples et divers, au futur, l'opinion qui ne peut faire l'objet d'aucun syllogisme et qui est l'objet de propositions contingentes sur l'anticipation (*elpis*). Et, au présent, la souveraineté de la sensation. Cependant, de quel sensible fait véritablement partie le temps ? Dans ce modèle sont distinguées, en effet, deux formes de sensibles : les sensibles communs (*sensus communis*) et les sensibles particuliers ou « propres » que sont nos cinq sens (la vue, l'ouïe, l'odorat, le toucher, le goût). Les sensibles communs sont, en puissance, (*koinê dunamis*)[669] ceux qui rendent les sensibles particuliers et propres possibles en les unissant. Ceci est confirmé dans cet extrait du *De Anima*[670] :

> *« Or, j'entends par propre, ce qui ne se laisse pas percevoir par un autre sens.* […] *Quant à ceux qu'on appelle communs, ce sont le mouvement, le repos, le nombre, la figure, la grandeur, vu que de pareils objets ne sont propres à aucun sens, mais sont communs à tous, un mouvement sensible au toucher l'est aussi à la vue. »*

Or, parmi les sensibles particuliers on ne trouve évidemment pas le temps, mais il en va de même pour les sensibles communs, dont cette nouvelle recension laisse encore la présence hors de son registre[671] :

> *« Mais il ne saurait y avoir non plus, pour les sensibles communs, quelque organe sensoriel propre. Ce sont des déterminations que chaque sens nous permet de percevoir accidentellement, comme le mouvement, la stabilité, la figure, la grandeur, le nombre, l'unité. Tout cela, en effet, nous le percevons par le mouvement. »*

On pourrait alors penser que le temps n'est pas à ranger du côté du sensible en général, comme l'admettront les stoïciens[672]. Toutefois, on comprend, à la lecture de cette assertion, qu'il existe encore un troisième

---

[669] Nous devons les traductions du grec de ces concepts aristotéliciens, au travail de compréhension de la *phantasia*, proposé par Jean-Louis Labarrière, qui synthétise l'ensemble de ces notions dans un article remarquable intitulé : « Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire. », in C. Darbo-Peschanski, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, pp. 269-283.

[670] Aristote, *De Anima*, II, 6, 418a 11, suivi de 18-20, trad. Richard Bodéüs.

[671] Aristote, *De l'âme*, III, 1, 425a 14-17, trad. Richard Bodéüs.

[672] La recension des sensibles communs est identique dans l'ensemble des occurrences, cf. *De l'âme*, II, 6, 418a 17-18, III, 1, 425a 15-28 ; *De la sensation et des sensibles*, 4, 442b 4-7. Pour les références anglaises, se rapporter à Victor Goldschmidt, *Temps…*, p. 24, note 7.

niveau du sensible ; un niveau méta-sensible ; le niveau de perception du mouvement qui subsume l'ensemble de l'activité sensorielle, l'ensemble des phénomènes aurait dit E. Kant[673] : (*« Tout cela, en effet, nous le percevons par le mouvement. »*). Ce niveau est le niveau qui rend compte de la sensibilité première unifiante (*koinê aisthêsis*), sensibilité première qui rend compte du mouvement de l'âme[674]. Or, si l'on demande quelle est cette sensation première qui rend compte du mouvement général des sensibles communs, qui rendent compte eux-mêmes des cinq sens particuliers engagés dans le temps physique ceci, la réponse aristotélicienne est toujours la même, il faut interroger la *phantasia*[675]. La conception de la *phantasia*, contrairement à celle du mouvement entéléchique, n'est pas spécifique à la modélisation du Stagirite. On retrouve cette dimension humaine chez les poètes ainsi que dans l'idéologie de Platon. Toutefois, alors que chez ses devanciers la *phantasia* est entachée d'une dimension péjorative, il revient à Aristote d'avoir placé cette dernière au cœur de l'âme humaine afin d'en comprendre son activité première, *a priori*, pour le dire en terme kantien. Dans la pièce *Hécube* du poète Euripide, un *phantasma* désigne un fantôme, fantôme avec lequel Polydore et Achille sont en prise. Il reviendra à Platon d'avoir discrédité cette notion, comme l'ensemble des « ruses » dont usent les poètes. Le substantif *phantasma* deviendra alors un doublon du terme *eidôlon*, cette image qui se détache de l'être pour constituer une apparence, un *simulacre*, (*Phédon*, 81d), un *reflet*, *une*

---

[673] Emmanuel Kant posera ce principe, dans le cadre de sa dissertation de 1770 :*« 1. La même condition sensible, sous laquelle seule l'intuition de l'objet est possible, est la condition de la possibilité de l'objet lui-même. »*, *La dissertation de 1770*, V, trad. P. Barni, Vrin, 1967, p. 95. Pour ne pas se couper du kantisme, nous allons traduire le terme grec de *phantasia,* non pas par le terme français *d'imagination*, ce qui propulserait cette notion dans un psychologisme fâcheux, mais par le terme français *d'intuition*. La phantasia (*imaginatione,* en latin) est une capacité d'*intuition* qui rapporte sans cesse le futur dans le présent, en passant par la médiation spatiale des images passées, disposées au sein de la mémoire, images qui en constituent sa matière. Cf. également E. Kant, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, § 15 & 28.

[674] Aristote ne fait mention de cette sensibilité première qu'à quatre reprises dans son œuvre, y compris celle citée : *Parties des animaux*, IV, 10, 686a 31 ; *De la mémoire*, 1, 450a 10-11 ; *Du sommeil et de la veille*, 2, 455a 12-27*, De la sensation et des sensibles*, 7, 449a 18.

[675] Le philosophe C. Castoriadis reprendra cette thèse en avançant que c'est bien l'activité schématique aristotélicienne qui serait le moteur du *« phantasme du temps »,* in « La découverte de l'imagination. », *Libre*, 78-3, 1978.

ombre (*République*, 510a, 516b, 532c) ou encore une image onirique (*Timée*, 52c, 46a). En ce qui concerne l'activité elle-même (*phantasia*), on ne sera pas surpris de constater que Platon oppose celle-ci à l'art de la mesure, dans son *Protagoras* (356c-e). Suivant son *Parménide* (164-165), il admet que cette activité est détachée de l'être et l'engage dans l'apparence trompeuse. Cette puissance de l'apparition (*tou phainomenou dunamis*) est opposée à la *metrètikè technè*, à la recherche de l'harmonie. Si c'est au nom de l'harmonie que la *phantasia* a été bannie de la pensée de Platon, alors Aristote n'a plus qu'à réhabiliter la *phantasia* afin de détruire l'harmonie de son maître, ce qu'il ne se privera pas de faire afin de réintroduire de la temporalité en politique. Platon sait, mieux que quiconque, que ce sont bien les poètes avec leur *phantasia* démesurée qui peuvent faire vaciller la belle harmonie que recherchent les politiciens de la cité athénienne. Condamner la *phantasia* sera alors empêcher le devenir de croître dans la cité. C'est surtout dans son dialogue qu'est le *Sophiste*, évidemment, que la destruction de l'imagination humaine sera opérée à des fins politiques. Premièrement, il admet, en considérant l'art mimétique, que l'activité de la *phantasia* déforme les proportions (236 ant.), proportions qui sont au fondement de l'harmonie. Ensuite, il range ces « images », « copies » déformées dans le faux (*pseudos*), dans le non-être, dans le domaine de l'apparence illusoire (*peri to phantasma*), (240d). C'est alors que cette notion fondamentale pour la connaissance devient une variété illusionnante : un *phantatiskè*, qui donnera notre adjectif français de « fantastique »[676]. On a vu que Platon avait réduit en cendres les concepts de nombre et de temps, la destruction de la *phantasia* sera comme un ensevelissement de toutes les cendres de la pensée « critique ». On comprend manifestement que si Aristote prend à

[676] Ce passage reprend, en grande partie, les recherches historiques sur la notion de *phantasia* effectuées par René Lefèvre dans son article, « Du phénomène de l'imagination : les Grecs et la *phantasia* », *Études phénoménologiques*, 22, 1995. Cf. également, « Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *Phantasia* par *Représentation* ? », *Revue philosophique de Louvain*, 4, 1997 et « L'imagination produit d'une métaphore ? » (Aristote, *De Anima*, III, 3, 427b 27-482a 5) », *Dialogue*, XXXVIII, 3, 1999.

cœur[677] de défendre la notion de devenir positif, il lui reviendra de réhabiliter cette activité fondamentale de l'être, et, ce faisant, de rendre aux poètes ce qui leur appartient en propre, la capacité d'anticiper le devenir, pour penser les évènements humains. Cette critique est opérée dans son *De Anima*, III, 3. Pour comprendre comment le Stagirite va faire vaciller la modélisation de Platon, à ce sujet, partons d'un exemple du sens commun, au point de vue topique, c'est-à-dire au regard de l'opinion du plus grand nombre, dont voici le récit[678] :

> *« Ainsi, alors que le sens, devant la torche, perçoit du feu, on arrive à savoir grâce au sens commun, quand on la voit bouger, qu'elle signale un ennemi ; mais parfois, grâce aux représentations ou aux idées que l'âme contient, on arrive à raisonner comme si l'on avait les choses sous les yeux, l'on délibère sur l'avenir en fonction du présent et, lorsqu'on se prononce, comme là, sur l'agréable ou le pénible, on se met alors à fuir ou à poursuivre cet objet. »*

La capacité de *phantasia* ne serait donc nullement la capacité de prendre un objet absent pour en faire une représentation présente, comme le fait l'activité langagière mais ce serait plutôt une capacité de projeter un objet présent, issu de la perception ou de la sensation en général, dans une représentation future, dans une autre configuration que celle présente[679]. Or l'objet est devenu objet que dans la mesure où il est devenu *indice fonctionnel,* sens final que nous donnerons au terme *tekmerion*[680]. Pourquoi est-il devenu indice fonctionnel ? Parce que la

---

677 Les poètes demeureront les maîtres de la phantasia, les maîtres de la culture puisque ces derniers sont les seuls à pouvoir penser le devenir, en se laissant posséder.

678 Aristote, *De l'âme*, III, 7, 431b 6-10, trad. Richard Bodéüs.

679 La distinction entre *signans* (signifiant) et *signatum* (signifié), opérée par saint Augustin, n'est donc possible que si le *signifiant* est transporté dans le futur, par le biais de la *phantasia* qui oblige alors le *signifié* à ramener le futur dans le présent, par l'usage du passé, par l'usage de la mémoire.

680 Clémence Ramnoux rapproche du reste le terme *tekmôr* au champ lexical de la navigation, comme nous l'avons déjà vu dans notre premier tome, mais ajoute, et c'est ce qui nous amène à rapprocher définitivement le *tekmerion* de l'« amer » des navigateurs phéniciens qui est devenu « a-terre » en Attique : « *Quant au couple de poros et tekmôr, leurs noms signifiants désigneraient la "passe", ou le "goulet" avec le "repère" ou "le signal". Tous les noms semblent référer ici à l'expérience concrète que fait le marin, ou le voyageur quand de nuit ou par temps de brouillard il opère une traversée difficile. Que le repère surgisse comme le feu allumé sur la côte, perçant l'épaisseur de la brume, ou comme étoile de constellation dans le ciel de nuit…* » (in *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1996, p. 13). Clémence Ramnoux ne prononce pas le terme d'« amer », mais il est manifeste que toutes les notions y convergent à moins d'être atteint d'une aphasie de Wernicke. Un amer est

phantasia y a vu une menace pour sa continuité. Pourquoi y a-t-il vu une menace pour sa continuité ? Car la torche dans un bois en pleine nuit peut être l'indice d'une embuscade, d'une menace, d'une attaque. À suivre cet exemple prototypique, il s'agit de l'homme qui porte la flamme et qui peut bientôt être à côté de moi pour me tuer, si c'est effectivement un ennemi. Combien de temps faudrait-il à cet homme pour être à côté de moi et me tuer dans le futur ? De plus, s'il possède une flèche, comme ces gardes scythes sur l'agora, peut-il me tuer tout de suite ? Suis-je à portée de tir ? La capacité de *phantasia* (intuition) se met alors en place pour envisager un tel futur, en fonction des données du passé, qui peut être déjà mon présent proche, voire mon présent (perception) présent (sensation : la flèche pénètre mon cœur). Cet exemple est pertinent dans la mesure où, en temps de guerre, la contingence humaine est quasiment réduite au nécessaire vital : la vie ou la mort. En effet, si cet homme tire sa flèche en même temps que je le perçois, il est possible que le futur soit déjà quasi immédiatement dans le présent. On comprend alors que la *phantasia* devra imiter la sensation externe qui est simultanée, au risque sinon de mettre en péril la vie des humaines conditions. C'est cela qui est difficile à saisir, est-ce que la *phantasia* est sensation ou imitation de la sensation ou synchronisation avec la sensation ? Puisque dans l'activité onirique, qui est coupée de la sensation, la *phantasia* continue à produire du simultané, alors il faut admettre qu'elle est une sorte de sensation interne[681]. Cependant, il convient surtout de comprendre que l'action présente qui consiste à fuir ou à attaquer, n'est entièrement intelligible que dans la mesure où je suis engagé dans le futur. Ces actions répondent donc à une situation future qui est découplée quasiment totalement du présent, excepté un détail : la flamme ; le futur est toujours présent quelque part dans le présent qui se futurise. Plus encore, le devenir semble être le moteur de la capacité d'intuition ; si la *phantasia* se met en mouvement, en effet, c'est qu'elle

---

un *indice fonctionnel* dont la fonction est de situer le navigateur souvent en rapport avec un autre amer afin de dégager une « passe », un « passage », ce sera le sens plein que nous donnerons au terme *tekmerion* dans l'univers ionien, tekmerion = amer, au sein de notre « plaisance » herméneutique.

[681] La succession indiquerait au contraire la présence de la conscience.

tente d'anticiper le futur en son mouvement premier et fondamental. C'est en cela qu'elle est fonction première, première temporellement car sous-jacente à tout acte, et première aussi selon le genre en cela qu'elle détecte les premiers objets du monde ceci, selon son état cela[682]. La *phantasia* rend compte de la puissance anticipatrice de l'âme et elle indique simultanément que l'âme est engagée dans un temps, sans quoi elle ne pourrait opérer ce passage de la puissance à l'acte en passant par le *noûs* iranien. Au sein du présent de l'âme, activé par le devenir, la capacité délibérative mettra alors en mouvement l'intelligence prise comme le support de l'ensemble des possibles de l'être présent, à projeter dans le futur[683] :

> *« Mais ce n'est pas non plus la partie intellective ou ce qu'on appelle l'intelligence, qui imprime le mouvement. L'intelligence spéculative, en effet, ne considère aucune action à accomplir et ne dit rien de ce qui est à fuir ou à poursuivre* […]. *»*

Si donc l'intelligence peut être un moyen d'accompagnement du mouvement, elle n'est nullement le lieu de nouage du mouvement kinésique, pas plus qu'elle ne semble rentrer en compte dans l'élaboration du mouvement entéléchique premier puisque les formes sont bien introduites aussi par la *phantasia* comme fonction première du *noûs pathétikos*[684]. Ce qui nous donne cette division fonctionnelle connue du *De Anima*[685] :

---

682 L'herméneutique onirique prend toujours également comme support de l'analyse la saillance d'un détail qui devient alors un amer interprétatif.

683 Aristote, *De Anima*, III, 9, 432b 28-29, trad. idem.

684 *« La pensée (noésis) et l'imagination (phantasia), comme on l'a dit auparavant, rendent présents les facteurs des affections, car elles apportent les formes de ces facteurs. »*, dira le Stagirite dans son *Marche des animaux*, en 703b 18-20.

685 Aristote, *De Anima*, III, 5, 430a 14-17, trad. idem. Hegel pensera ce rapport de la manière suivante : *« Aristote distingue un noûs passif et un noûs actif. Le pensable est le noûs passif, et ce qui fait de lui un pensé, c'est le noûs actif. Le noûs passif est donc tout ce qui est pensé. Pour l'âme pensante, l'âme percevante est ainsi seulement le noûs passif. La pensée absolue se transforme elle-même en universel. L'objectif est le noûs, pensée mais seulement pensée en soi. Que le monde, l'univers en soi, soit rationnel, cela c'est le noûs pathêtikos. »*, W. Kern & A-M Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélicien dans l'esprit hégélien », *Revue de philosophie ancienne*, vol 3, n° 1, 1985, pp. 29-68, p. 57. C'est en raison du couplage *noûs*/*Noûs* que Hegel situe l'universel du côté du *noûs* iranien venant par là même détruire l'équilibre trouvé par Kant, ce déséquilibre marquant, selon nous, la naissance de l'idéologie allemande. Il y a indéniablement un conflit chez Hegel entre la conscience et la *phantasia*, *phantasia* qui servira dans ce travail à aménager ce rapport entre deux *noûs* sans qu'aucun des deux ne puisse revendiquer un universel dans le maintenant de la conscience ceci.

> *« Et c'est ainsi qu'il y a, d'un côté, l'intelligence caractérisée par le fait qu'elle devient toutes choses, et, de l'autre, celle qui se caractérise par le fait qu'elle produit toutes choses* [...]. *Et cette intelligence est séparée, sans mélange et impassible, puisqu'elle est substantiellement activité. »*

L'intelligence, couplée avec la *phantasia*, propulsera l'animal dans le devenir, devenir dont le possible a été réduit par la perception initiale qui a mis en branle la *phantasia*. Nous retrouvons là le *noûs* ionien, le *noûs pathétikos*. Alors qu'une partie de l'âme reste impassible au temps et rend compte de cette activité générale. C'est le *noûs* iranien (*noûs apathês)* qui appartient aussi à l'animal et qui fait que l'âme pourrait être immortelle et éternelle, comme souhaitait le démontrer Hegel à l'opposé de la thèse d'Aristote[686]. Si dans la théorie générale du mouvement du Stagirite, tout mouvement nécessite un point d'appui interne et un point d'appui externe, on comprend alors que le *noûs* iranien est support de la *fonction première interne* alors que le *noûs* ionien est support de la *fonction première externe*, de telle manière que la *phantasia* serait l'articulation sensible entre les deux. La *phantasia* serait donc un mouvement articulatoire, selon la théorie générale du mouvement, de telle sorte que nulle conception du *noûs* ne pourrait se l'approprier. On ne peut pas subsumer le *noûs pathétikos* sous le *noûs* iranien comme le souhaitait Hegel[687], *a contrario*, on ne peut pas hypostasier le *noûs pathétikos* comme le souhaitaient les empiristes. C'est en tant que mouvement articulatoire sensitif premier que la *phantasia* connaît le

Enfin, précisons que Hegel envisage ce rapport également à l'aide de l'entéléchie (p. 62) : *« L'âme est le logos en tant qu'il est entéléchie de ce qui est seulement la possibilité »*. Mais l'entéléchie est réduite au possible logique (*dunaton*) de *noûs* iranien et ce dernier abandonne la véritable *dunamis* du corpus zoologique, tout comme Heidegger qui n'a pas souhaité ouvrir le corpus biologique d'Aristote (cf. Christian Sommer, « La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zollikoner Seminare À Sein und Zeit et retour », *Alter*, 21, 2013, pp. 205-220.

686 Aristote, *De Anima*, III, 5, 430a 22-23, trad. idem.

687 Sans quoi le mouvement d'accomplissement de l'*esprit* ne serait qu'un mouvement d'accomplissement de la raison iranienne, du *noûs kubernetes*, alors que le *noûs apathês* (impavide) iranien doit bien suivre le *noûs* παθητικός qui détient les *tekmeria* et le guide au niveau inconscient, au niveau d'une providence qui serait alors immanente et non plus transcendante. La providence hégélienne est aveugle car elle ne connaît de chemin que la raison, qui n'en connaît pas en son fondement premier, en son essence fondamentale. L'accomplissement hégélien ne suit qu'un transport du même vers le même (A➔A ; l'essence qui se retrouve elle-même) alors qu'il existe logiquement d'autres transports.

fonctionnement de la fonction première qu'est le mouvement entéléchique puisqu'elle peut y percevoir le temps qu'elle prend pour sa propre conscience d'elle-même *après-coup*. Toutefois, comme nous avons vu que le neuvième axiome d'Euclide n'est plus maintenu dans la fonction[688], nous aurions alors un temps de l'âme dont la modalité serait la suivante : devenir (issue de la sensation)-passé (issue de la remémoration)-présent (engageant l'action). Si l'on considère que l'action du mouvement kinésique déroule ensuite cette temporalité de l'âme pour la réaliser, il faudrait alors considérer qu'elle se ferait dans le sens inverse, c'est-à-dire celui-ci : présent-passé-futur[689]. Le mouvement entéléchique ne s'épuiserait donc nullement dans les mouvements kinésiques animés puisque la *phantasia* assurerait cette continuité envers et contre la contingence physique la plus erratique. Si la *phantasia* est donc bien mouvement articulatoire sensible premier, elle est également à l'origine de la production des schèmes dont le schème de la camusité étudié et celui dont nous souhaitons rendre compte afin d'étudier les partie-fonctions que sont les anhoméomères, le schème du membre moteur.

Continuons donc le procès définitoire qui consiste à utiliser la voie schématique pour obtenir une représentation non langagière (issue de la *phantasia*) du mouvement entéléchique qui doit culminer dans une définition de sa quiddité langagière. Nous avons admis que la camusité rendait compte formellement de ce mouvement parce que cette forme possède une nature linéaire non rectiligne, le temps de l'âme serait de forme camuse, courbe, dans son rapport avec le ceci qui est ce monde fonctionnel projeté, forme camuse qui serait empruntée, parcourues, par le mouvement entéléchique[690]. On se souvient que la seule condition pour

[688] C'est le non-maintien de l'axiome partie-tout qui nous propulse dans l'analyse d'un mouvement particulier qui est un mouvement de type « irrationnel » si l'on considère que la rationalité langagière est appuyée sur ce dernier.

[689] Est-ce que la mémoire du futur est en péril comme Francis Eustache en fait le constat dans son livre *La Mémoire au futur*, Éditions Le Pommier, 2018 ? Il faudrait en premier lieu comprendre comment la technique peut entraîner des habitus qui entraîneraient l'oubli.

[690] Dans son *Court traité du paysage* Alain Roger a bien montré que cette notion que l'on confond souvent avec celle d'espace est une longue construction mentale esthétique qui rentre en conflit avec la « vision » fonctionnelle des travailleurs de la nature. Pour un travailleur de la terre, de l'espace, ce qui est esthétique est

que la droite ne soit pas infinie, c'est de la courber pour que ses extrémités se croisent en un lieu possible qui est de ce monde. Coupé partiellement du monde supralunaire qui engage le monde sublunaire dans l'avenir non-absolu, ce temps de l'âme ne pourra être tiré du temps des mouvements cinétiques des orbes des planètes tout en lui offrant *a priori* sa possibilité binaire de devenir (génération et corruption). Et, coupé du temps physique, ce temps ne saurait être réduit aux mouvements kinésiques qui ne font que rendre possibles son action et son accomplissement incomplet, tout en le soumettant à la corruption, c'est-à-dire aux changements que l'on range sous le registre de la contingence. Le mouvement entéléchique fonctionnel, dans le cadre de l'action, sera donc contraint de se soumettre au temps physique, au risque de ne jamais atteindre son terme puisque le terme du mouvement va changer d'espace passant du *locus* au *situ*. C'est parce que l'on remarque un *tekmerion* situé que l'on se pose la question de savoir si un mouvement a eu « lieu » et ce qui l'a amené ici (*situ*). Essayons de comprendre cela en suivant le schème du membre moteur qui analyse un homéomère, homéomère qui, relié au mouvement premier de l'âme (du *noûs* au *Noûs*), doit nous permettre de conclure sur la nature de la courbure du mouvement entéléchique qui tend, en sa nature propre pourtant, vers son contraire qui est la mort (A➔b). Ce nouveau schème du membre moteur est posé dans son ouvrage *Mouvement des animaux (DMA)*.

Aristote avance, en premier lieu, dans son *De Anima*[691] :

> *« Quant aux objets contenus, comme on dit, dans l'abstraction, ils sont saisis par l'intelligence comme s'il s'agissait du camus : en tant que tel, le camus se pense sans séparation, mais si c'était en tant que concave qu'on le pensait effectivement, il serait saisi par l'intelligence sans la chair où réside le concave. C'est ainsi que les objets mathématiques,*

l'entéléchie, c'est-à-dire la belle réalisation de toutes les fonctions vitales et humaines dans un espace, le beau jaillissant de cette totalité réalisée, alors que la notion romantique d'harmonie fige l'esthétique dans un immobilisme quasi-totalitaire.

691 Aristote, *De Anima*, III, 7, 431b 13-16, Cette citation fait suite à l'exemple de la torche que nous avons donné en début de partie. Il s'agit donc bien d'une réflexion sur la *phantasia*, à partir de la *phantasia*.

> *bien qu'inséparables, sont conçus comme séparés quand l'intelligence les appréhende. »*

Ce passage relativement important atteste du fait que si la *phantasia* ne découpe pas les données sensorielles qu'elle semble amener à l'intelligence, l'intelligence exerce sur ces données son principe de discrétion. Or, comme le temps est issu de la sensation, il en ira de même. Dès que la *phantasia* se nouera avec l'intelligence, le temps paraîtra discontinu, comme le constatera saint Augustin sans en faire une analyse véritablement pertinente du point de vue de la théorie de la connaissance[692]. C'est donc bien au sein de la *phantasia* elle-même que l'on devrait trouver la propriété de continuité du temps de l'âme. L'intelligence ne sert strictement à rien dans ce procès définitoire, si ce n'est à faire des dichotomies qui finiront par réduire le temps en lambeaux. L'activité schématique seule, recourbée sur elle-même, c'est-à-dire la schématisation d'un schème du temps, pourra acculer le temps de l'âme, dans son nouage imaginaire premier (intuition). Cette activité circulaire est du reste le modèle posé dans le *De Anima*[693] :

> *« C'est en effet, l'objet de l'appétit qui constitue le point de départ de l'intelligence exécutive alors que le terme ultime constitue le point de départ de l'action. »*

Si la *phantasia* opère donc, comme nous l'avions anticipé avec le modèle de la torche, selon les modalités suivantes : futur-passé-présent, l'action renverse cette modalité du temps en : présent (l'origine du mouvement, le corps)-passé (le contrôle du mouvement par l'expérience)-futur (le terme du mouvement). L'acte est antérieur à la puissance[694], selon la sensation, sensation qui est dénouée de nouveau par l'action, pour procurer l'acte second, selon le temps, l'objet acté par le corps en action[695]. Il semble que ce ne soit que dans le cadre de la physique des

---

692 Saint Augustin, *Confessions*, XI. Nous avons peu parlé des philosophes post-platoniciens car l'introduction de la notion de « conscience » voile, ce nous semble, d'autres questions. Il est évident également au sujet de saint Augustin que la conscience n'a absolument rien à voir avec le problème posé. Il s'agit seulement de l'impossibilité de fusionner le *discontinu* du modèle du *noûs* iranien avec le *continu* du modèle ionien.

693 Aristote, *De Anima*, III, 10, 433a 16-17, trad. idem.

694 C'est donc la sensation qui constitue le pont entre philosophie et théologie.

695 Cf. *Métaph.*, Δ, 11, 1019a 8-10, trad. Idem : *« Il y a des choses qui sont antérieures en puissance ; d'autres qui le sont en entéléchie. Par exemple, en*

mobiles que l'on puisse parler de la modalité classique passé-présent-futur ; pour la raison simple suivante : nous ne pouvons sortir du présent comme présent. Nous ramenons, mortels que nous sommes, toujours le temps au prisme de notre présent (maintenant), nous envisageons le temps à partir de notre présent, maintenant auquel on soumet le passé et le futur qui deviennent alors le concave et le convexe[696]. D'où peut bien provenir ce décalage du temps de l'âme d'avec le temps physique qui l'entoure ? Nous pensons que l'homme a une vue déformée du temps, dès que la *génésis*, la génération vitale, nous propulse dans un présent situé par notre corps (*génésis*, temps de l'âme). L'*advenir* des vivants ramène alors sans cesse le devenir (physique) dans le présent et il en va de même pour le passé qui est sans cesse rappelé comme condition de l'action. L'advenir courbe le devenir physique ; le temps de l'âme est donc courbe *a priori*, c'est-à-dire avant toute perception de ce dernier par l'homme. Plus concrètement, plus l'advenir croîtra, plus nous aurons l'impression d'une permanence du futur (devenir physique), comme si l'advenir tendait à s'égaler au devenir, venant par-là même annuler l'exercice de sa corruption[697]. Admettons donc que la racine de l'entéléchie humaine

puissance la moitié de la ligne est antérieure à la ligne entière ; la partie est antérieure au tout, et la matière l'est à la substance. Mais en entéléchie, elle est postérieure ; car il faut bien que d'abord l'actualité ait disparu pour que la puissance existe à son tour. » ; cf. également, le livre, Θ, 8, 1049b sq. & 1050a 3. Je cite la conclusion : « *Par conséquent, il est de toute évidence que la substance et la forme sont une sorte d'acte. Mais ce qu'il faut conclure non moins clairement de ces considérations, c'est que substantiellement l'acte est antérieur à la puissance.* »

[696] C'est le modèle de la conception historique du *cours* et du *recours* de l'histoire qu'avait proposé Giambattista Vico afin de s'opposer à la linéarité rectiligne du temps. Le convexe (*corso*) s'enchaîne au concave (*ricorso*), et cela dans le cadre d'un *« ricorso delle cose umane »*, dans le cadre de la récurrence globale des affaires humaines qui est le cercle dont sont issues ces deux phases. Ce modèle aura donc aussi intégré le principe ionien d'un rééquilibre du temps sublunaire par le temps supralunaire, en suivant le traité historique de Polybe (200-125 apr. J.-C.). En outre, G. Vico d'envisager la permanence conceptuelle de ce cycle en trois âges linéaires (divin, héroïque, humain). Le schème aristotélicien de la camusité a donc été merveilleusement repris et appliqué à l'histoire ; cf. *Science nouvelle*, chap. IV ; P. Cristofolini, *Vico et l'histoire*, PUF, 1995, pp. 73-78.

[697] Quelle belle illusion que de croire que le passé, enrichi de sa marche dans un futur passé, permettra de contrebalancer les possibles du devenir ; quelle belle illusion que ce domaine que l'on nomme l'histoire ! Deux variables peuvent être introduites afin de rendre compte de cette illusion : une variable sociale et une variable psychologique. La variable sociale est celle des strates historiques des genres sociaux. La noblesse, forte de son passé, défendra une permanence quasi illimitée du temps, au moins égale à sa *génésis*. L'oligarchie défendra que le temps est permanent, mais pas trop, afin de justifier sa présence à cet état, et pour laisser ouvert le possible de son évolution sociale. Et le démocrate verra dans le temps un

devra s'appuyer sur ce constat d'une irréversibilité de la *génésis*, qui n'est nullement liée à l'irréversibilité du temps physique[698]. Admettons, enfin, que penser l'instant présent est possible, si l'on considère que le moment présent de l'âme n'est pas l'instant de la physique. Ceci précisé, comment s'articule le membre moteur, dernier schème susceptible de nous aider à comprendre la courbure du temps de l'âme emprunté par le mouvement entéléchique ?

L'analyse de ce schème matière-forme a été posée, par analogie avec un membre vital qu'est la jambe ou le bras de l'homme[699]. Ce membre vital est un homéomère qui comporte naturellement quatre éléments en tant qu'unité naturelle et un *noûs* en tant qu'unité vivante. Le schème du membre moteur va nous permettre d'analyser l'articulation interne d'une unité vivante qui est un homéomère ceci plongé dans le temps physique cela. Elle est formulée en ces termes[700] :

> « [...] *si bien que si le bras était l'animal, c'est quelque part dans l'articulation que se trouverait le point d'origine de l'âme.* »

C'est bien parce que le membre est un homéomère possédant le *noûs* que ce *noûs* particulier pourrait nous mener vers la compréhension du *Noûs* qui est dit universel[701]. Dirigeons-nous alors vers le milieu du mouvement qui doit posséder l'intelligibilité du mouvement global : le genou, pour la jambe ou le coude, pour le bras. À partir de ce milieu du membre, qui est l'articulation (*kampé*), qui sera analogiquement le

---

flux perpétuel que viendrait justifier la permanence spatiale de l'architecture sociale que sont les institutions. La variable psychologique est la suivante. Un homme coupé de toute sa *génésis* familiale dira que le temps est complètement relatif, de telle sorte qu'il n'existe pas, comme l'on peut le constater chez les psychotiques. Tel autre, conscient de ses trois générations précédentes, dira que le temps possède une certaine permanence. Quant à l'homme conscient de sa *génésis* au-delà de trois générations, il défendra que le temps est presque éternel.

[698] Je ne peux devenir plus vieux en étudiant l'histoire et plus jeune en étudiant le futur. Je suis irrémédiablement borné par ma *génésis* qui suit son cours et cela indépendamment du devenir physique.

[699] Si donc la marche des animaux ne peut être la preuve de leur engagement dans l'advenir, leurs membres peuvent encore servir de modèle pour penser la fonctionnalité du mouvement, cf. *Marche des animaux. Mouvement des animaux*, 4, 705b-706a, trad. P. Louis, CUF, 1973.

[700] Aristote, *Marche des animaux*, 9, 702a 31-32, trad. idem.

[701] Ceci est exprimé très clairement en DMA, 8, 702a 31 : *« Par conséquent, si l'animal était l'avant-bras, l'origine motrice de l'âme serait quelque part dans ce lieu l'articulation du coude. »*, ou dans la traduction de Labarrière : *« si bien que si le bras était l'animal, c'est quelque part dans l'articulation que se trouverait le point d'origine moteur de l'âme. »*

présent, on peut distribuer le passé, qui sera logé au niveau du membre antérieur et le futur, qui sera logé au niveau du membre postérieur. L'articulation sera donc un milieu (*meson*) entre les deux bornes du temps qui sont les extrémités des membres. L'une des extrémités, le membre antérieur est attaché au corps qui lui procure son point d'appui interne, alors que le membre postérieur prend son appui interne sur l'articulation elle-même en se projetant vers son point d'appui externe[702]. Comment allons-nous savoir qu'un animal va engager une action dans le futur physique ? Comment donc savoir qu'il est en puissance d'agir ou en repos ? On va observer que l'animal va fléchir ses membres moteurs. Toutefois, si un animal est endormi, il pourra bien avoir les membres moteurs courbés, sans que ceci soit l'indice d'une puissance. Le pli du membre moteur n'est donc pas le signe de la puissance de l'agir seul. Il y a un cas contingent, ce cas est celui du sommeil et aussi un cas accidentel, le cas où le membre moteur est endommagé. Il convient donc de trouver un autre attribut présent qui manifesterait la puissance d'agir. Entre la puissance et l'acte (action) au regard de la temporalité physique, nous devons analyser plus attentivement le rapport *génésis-entelecheia* du vivant, en rapport avec le temps de la *kinésie*, qui déploie cette temporalité de l'âme afin de l'engager dans la temporalité physique rectiligne. Le deuxième indice est le grossissement des muscles, manifestation qui semble signaler qu'un flux vital qui est le sang a été transmis au membre, dans le registre phénoménal. On peut alors inférer immédiatement qu'une « intention » est en puissance de se manifester. Et nous constatons que c'est toujours la courbure qui est un *tekmerion premier* puisque le mollet ou la cuisse grossissant dessinent encore une courbe convexe. Il y aurait donc bien un rapport entre la courbure et l'intention. Or, seul le présent peut expliquer qu'une intention existe,

---

[702]Comme l'avance parfaitement P.-M. Morel, qui résume les chapitres I à IV : *« D'une manière générale, le principe de base de la mécanique du DMA stipule qu'aucun mouvement ne peut se produire sans un point d'appui ou un principe immobile, l'animal devant disposer, non seulement de points d'appuis externes (terre, air, eau), mais aussi d'au moins un point d'appui interne. »*, « Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre XI du DMA d'Aristote », in A. Laks & M. Rashed, *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, pp. 167-183, p. 180. Nous soutenons également que cette théorie générale des mouvements est applicable à tous les autres mouvements.

sans quoi la *phantasia* n'aurait pas été déclenchée et en retour, aucun flux n'aurait pu être envoyé au membre, afin de tendre vers l'objet présent. *De facto*, le membre antérieur, qui a grossi, montre que le passé a été activé et la contraction du membre postérieur montre que le futur en est formellement le moteur. Si l'on analyse de près le mouvement des membres, on constate ainsi que lorsque le mouvement se déclenche, ils tendent à prendre une configuration se dirigeant vers une forme linéaire rectiligne, une station tendue, accomplissant leurs programmes d'action et offrant par-là même à l'observateur le signe que le mouvement est accompli et donc fini, ayant totalement achevé l'ensemble de ses possibles[703] : la courbe anguleuse est en effet devenue une droite rectiligne. Il faut donc admettre que le mouvement entéléchique tendra vers la linéarité rectiligne, pour épuiser ses possibles et s'accomplir ; tout du moins si l'on veut bien achever jusqu'à son terme cette analogie. Si l'on zoome encore plus qu'observe-t-on au niveau de l'articulation, du point de vue non phénoménal, au regard du schématisme théorique, schématisme qui se passe de l'intention ? Nous avons, avant tout mouvement de la *phantasia*, avant tout *motus operandi*, une droite linéaire que forment ces trois parties. Dès qu'il y aura un mouvement, un angle va se former proche de son milieu, avant qu'un mouvement inverse retende vers la linéarité, en annulant cet angle. Il y a formation d'un angle, avant que cet angle soit annulé. La mesure de l'angle peut donc nous donner la longueur quantitative possible du mouvement kinésique, sa puissance au regard de la quantité. Plus l'angle formé sera important, plus le mouvement sera long ou puissant. Par exemple, pour taper dans un ballon, l'angle formé par la jambe est d'autant plus important que le ballon doit être propulsé loin. C'est bien la mesure de cet angle qui pourrait rendre non nécessaire le recours à l'intention comme potentialité du mouvement. L'angle est la quantité introduite dans la qualité, dans le continu du membre. La potentialité du mouvement se mesure, en son milieu, par le pli de l'angle, pli qui détermine la *dunamis*

[703] Ce n'est que la technique qui rend obsolète cette analogie. En effet, *a contrario*, par exemple, appuyer sur une gâchette de fusil nécessite que le doigt passe d'une station linéaire à une station angulaire, précisément parce que le mouvement de propulsion a été placé au sein de l'outil.

du mouvement en action. L'actualisation du mouvement entéléchique peut donc être comprise et analysée par la mesure de l'angle que forme la *dunamis* du mouvement en cours d'accomplissement. Précisons alors, de façon fonctionnelle, le fonctionnement de l'action qui manifeste le passage de la *génésis* à l'*entelecheia* en utilisant le mouvement kinésique. Lorsque les membres moteurs forment un angle (pliure), lorsqu'ils sont en station angulaire, on sait qu'ils sont au repos, en puissance d'un mouvement. C'est le phénomène, par exemple, des mouches que l'on tente d'attraper, mais qui ayant déjà fléchi leurs membres moteurs, s'envolent sans qu'on puisse les attraper[704]. Au moment où la mouche a fléchi ses membres moteurs, l'on sait qu'elle est en puissance de mouvement, et par-là même que l'on pourra difficilement la saisir. Ainsi, en va-t-il du moment de l'âme dont on affuble une intention pour mieux taire notre capacité à l'appréhender. Or, l'activité schématique elle, contrairement à la phénoménologie, le peut, parce que c'est une activité *a priori*. Schématiquement, l'angle formé entraîne le rapprochement de l'extrémité du membre inférieur, de l'extrémité du membre supérieur. Le passé semble donc se rapprocher du futur autour de l'articulation qu'est le présent, mouvement fonctionnel irrigué par l'advenir, irrigué par le temps de l'âme. De telle manière que le temps de la fonction se courbe à partir de ses deux extrémités, que sont le passé et l'avenir, pour être toujours pensé, au regard du vivant, au regard du temps de l'âme, comme non-linéaire. Engagé dans la *génésis* vitale, le temps est courbe, ou, pour le dire comme Aristote, toujours de forme camuse.

---

[704] Bien sûr, ce *pli* des organes moteurs des *étants* vivants ne doit pas être rapporté au *pli messianique* des idéologies utopiques (K. Marx, H. Hess, E. Bloch, C. Péguy). Gérard Bensoussan le définit comme suit : *« Le pli fracture l'uniformité linéaire en ceci-qui-est là et cela-qui-vient. Cette stratification entrecroise succession et superposition, contemporanéité et espérance, instantanéité et patience. Le pli constitue une structuration interne du temps historique, soit une disjonction mobile et invisible : on ne sait jamais sur quel aujourd'hui se plie l'événement. »*, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, p. 158. Pourquoi ? Premièrement, parce que le terme du mouvement historique n'est pas le terme du mouvement du sujet. L'homme meurt alors que l'histoire, qui peut prendre plusieurs *génésis* en même temps, ne peut mourir. Il ne pourrait donc y avoir de fin de l'histoire que si toutes les *génésis* des hommes cessaient, c'est-à-dire s'il ne restait qu'une seule génération dans le monde, hypothèse qui ne manquera de rappeler l'âge de Cronos hésiodique !

Est-ce à dire que notre rapport au monde est nécessairement idéologique et cela de façon *a priori* dans la mesure où notre temps de l'âme est courbe, alors que le temps physique est toujours linéaire ? Est-ce à dire que, dès que nous venons au monde (*génésis*), nous en sommes séparés (*phusis*) et que nous tentons de nous y réintroduire par l'idéologie (*dunamis*) ? Est-ce à dire, comme les mégariques, que finalement notre rapport au monde est toujours du registre du changement, dans la mesure où nous sommes coupés du temps physique en lui-même. La réponse est non. Pourquoi ? Parce que, précisément, le mouvement entéléchique est ce mouvement qui noue le temps de l'âme avec le temps physique, lors de toute action initiale. La *génésis* est donc toujours en relation avec la *dunamis* et cela de façon *a priori*. L'homme, fort de son temps de l'âme, peut donc échapper à toute idéologie, tout en restant vivant. Dans un cas pur, on pourrait même affirmer que les deux extrémités du temps pourraient se rejoindre pour former un cercle, si ce mouvement de rapprochement était instantané, c'est-à-dire, si ce mouvement échappait par miracle à son incorporation dans le corps humain. Ne serait-ce pas, du reste, le propre de l'intuition, produite par la *phantasia*, que d'opérer de cette manière, en s'arrimant à un universel inconnu qui lui servirait de point de bascule ? Pourtant, il ne semble pas possible d'atteindre le nouage imaginaire de la *phantasia* elle-même, dans la mesure où le temps de l'âme qui en est issu est constitutif de notre présence. C'est presque du registre du hasard si la *phantasia* qui est à l'origine imaginaire du temps, soit aussi à l'origine imaginaire de l'espace, de telle sorte que des schèmes puissent nous offrir une conception du temps de l'âme, comme l'avait suggéré Emmanuel Kant. C'est la propriété du continu du temps physique qui explique *a priori* que la réalisation du mouvement entéléchique ne pourra être simultanée. La linéarité de ce mouvement peut être modélisée à l'aide de schème comme le schème de la camusité qui montre que le mouvement tend vers un terme (une fin, une borne). Cependant, précisons que ce terme n'est pas forcément atteint, car le mouvement entéléchique n'est pas dans un rapport univoque avec son terme, comme l'est le mouvement kinésique. En effet, si le mouvement kinésique tend vers un terme unique (un autre même), le

mouvement entéléchique est découplé d'un tel terme univoque, il peut alors devenir le contraire de ce qu'il était et prendre autant de termes d'achèvement qu'il veut, tant que ce terme est un autre en tant qu'autre. Ce mouvement est donc manifestement qualitatif ce qui explique qu'il ne peut être rapproché du mouvement quantitatif de la *kinésie* en son essence première. C'est la raison pour laquelle rien ne vient garantir *a priori* qu'un mouvement entéléchique tende nécessairement vers son terme. Qui plus est, en s'actant, le mouvement entéléchique s'engage dans la corruption, c'est la raison pour laquelle il peut atteindre un terme par hasard ou par chance, ce qui est véritablement spécifique à la sphère animée. Ce principe d'intelligibilité du mouvement entéléchique semble au cœur des vivants et cela dès les êtres vivipares. Ce modèle est donc applicable à l'âme elle-même, ce qui implique bien, et nous le confirmons, que la *phantasia* sera fonctionnellement, comme le corps calleux au point de vue anatomique, à l'articulation (*kampé*) entre le *noûs* iranien et la *noûs* ionien, entre le *noûs kubernetes* et le *noûs pathêtikos. Le noûs kubernetes,* par son inamovibilité donne le point d'appui interne alors que le *noûs pathêtikos* en relation avec la perception (*l'intellect passif* selon Averroès) procure le point d'appui externe de toute action à réaliser.

Cette comparaison avec le corps calleux nous amène à penser que l'analyse du Stagirite demeure tout de même formelle, bien que cette forme soit matérielle (le camus, le membre moteur). Or nous recherchons finalement ici plus une matière-formelle matérialisée, des homéomères qui ne sont pas forme mais à l'origine de la forme, en tant que partie, par le moyen de la fonction. Or dans le développement présent il n'est pas fait allusion au tendon qui relie justement le muscle (matière en tant que « molle ») avec l'os (forme en tant que « dure »)[705]. Tout se passe comme si l'analyse fonctionnelle s'était trop finalisée en insistant sur le flux de

[705] *τένωον* vient du radical τείνω (étendre) et signifie « parties étendues », « partie allongée ». Les homéomères rassemblent plusieurs substances biologiques. Cf. *Histoire des Animaux*, 511b 1-10 ; *Parties des Animaux*, A 646a 20-22, 647b 10-29, 653b 31-32. Le type « mou ou liquide » comprend le sang, le sérum, la graisse, le suif, la moelle, la semence, la bile, le lait, la chair (et leurs analogues). Le type « sec » comprend l'os, l'arête, le cartilage, la peau, la membrane, le tendon, le poil, l'ongle, le vaisseau (et leurs analogues). Enfin, la famille des « excrétions » comprend la matière fécale, le phlegme, la bile jaune et la bile noire.

sang comme moteur de l'analyse musculaire et avait donc négligé le tendon efficient. Transporté par la fonctionnalité, il est facile en effet de se laisser porter par la finalité. On retrouve pourtant en *Physique* une analyse qui doit nous arrêter et qui a fait l'objet de beaucoup de commentaires que nous ne reprendrons pas (II, 2 194b 9-15) :

> *« Jusqu'à quel point, donc, le physicien doit-il connaître la forme et l'essence ? N'en va-t-il pas comme pour le médecin qui connaît le tendon, et le forgeron, le bronze : jusqu'à un certain point, à savoir que chacun est en vue de quelque chose ? Et son étude porte sur ce qui est séparable par la forme quoique donné dans une matière, car c'est un homme – et le soleil – qui engendrent un homme. Mais ce qu'il en est du séparable, et ce qu'il est, c'est la fonction de la philosophie première que de le déterminer. »*

Ce qui est étonnant dans ce passage c'est que le tendon semble être le *punctum remotum* de l'essence concevable par le médecin par l'analyse fonctionnelle, comme le forgeron doit bien maîtriser l'alliage qu'est le bronze[706]. Si donc nous devons maîtriser un certain art philosophique, suivant cette vision prométhéenne indo-iranienne que nous ne partageons pourtant pas, nous finirons par l'analyse de la tension du tendon comme ultime « équilibre » en mouvement devant rendre compte du mouvement entéléchique qui s'en dégage. Si le tendon est le *meson* entre la chair et l'os, au sein même du mouvement, il peut alors être le lieu également de l'introduction de la mesure-mesurante, comme l'angle l'a été précédemment. Le tendon d'Achille[707] exprime déjà chez Homère que le tendon serait porteur de toutes les fonctionnalités du combattant, son atteinte par l'ennemi entraînant non la mort (contrairement à l'analogie avec le *kairos*) de ce dernier, mais la mise « hors jeu » de toute fonctionnalité. Le tendon (*οντος, ontos* en grec) est rapprochable de l'*ontologie* par homonymie puisque le génitif masculin singulier de ὤν, *ṓn* (« être ») est également *οντος*, nous sommes donc, ce semble, au sommet de la contrescarpe de l'être du temps qui doit conduire à la

---

[706] D'habitude Aristote met en contiguïté le bronze et la chair et non le bronze et le tendon de telle manière que l'on comprend que le tendon est devenu un homéomère identifié comme *tekmerion*, cf. R. Charadonna, « la chair et le bronze. Remarques sur Métaphysique Z, 11 et l'interprétions de M. Frede et G Patzig, », *Les Études philosophiques*, 2014-3, pp. 375-388.

[707] Le *tenōn*, le tendon et non le talon d'Achille.

demeure de l'être. On retrouve une occurrence en *Métaph* Z 17, 1053b16-18 en *ὄντος* εἴρηται λόγοις. L'articulation qu'est le tendon n'est pas une articulation entre deux formes comme l'articulation platonicienne (comme la symphyse entre deux os, entre deux formes séparées par du vide ou un milieu aqueux) mais bien une articulation entre forme et matière et donc cette articulation est déjà temporalisée (au niveau des quatre éléments), contre l'harmonie platonicienne des figures pythagoriciennes que ce dernier n'a pas comprises faute d'avoir été manifestement initié[708]. Nous croyons bien, en effet, que Platon n'a pas compris que le tétractys de Pythagore était doué de mouvement propre (*per se*) en tant qu'unité première de mouvement, unité présente dans tout mouvement et tout *noûs* particulier, le *Noûs* (universel) devenant alors mouvement premier. Analyser le tendon c'est donc bien analyser la *fonctionnalité première* elle-même en tentant de freiner le déroulement irréversible de la cause finale (devenir en ceci) qui est en elle, afin de retrouver la cause efficiente dans ce mouvement-là que l'on pourra ensuite abstraire par le schématisme *a priori*. Le tendon a une fonctionnalité efficiente binaire comprise entre le « tendu » et le « relâché ». Or, on retrouve cette caractéristique dans l'analyse des mouvements en *Génération des animaux*, IV 3, 768b 5-10 (trad. David Lefevre) :

> *« Mais de manière générale, voici ce qu'il faut prendre pour principes : d'une part, celui selon lequel, parmi les mouvements, certains sont en puissance ; et, d'autre part, les deux autres selon lesquels, s'il est dominé, le mouvement dégénère vers son opposé, tandis que s'il est relâché c'est vers le mouvement consécutif ; s'il se relâche peu, c'est vers un mouvement proche, tandis que s'il se relâche davantage, c'est vers un mouvement plus éloigné. »*

Ce développement est effectué dans le cadre de la recherche sur les monstres et la ressemblance entre générant (A, père,) et généré (a, ou b petit, enfants). Si un mouvement est dominé (par exemple le nez camus chez le père), alors le nez plus aquilin de la mère dominera, le nez du

708 Hegel cite Héraclite également en posant le non-être non issu de l'articulation : « διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν », *Metaphysica*, éd. W. Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1957, p. 13.

petit devient plus aquilin puisque le principe femelle domine. Le mouvement de A vers b est alors qualifié de dégénéré puisqu'il tend vers son opposé alors qu'il devrait tendre vers lui-même pour assurer la ressemblance entre générations (A➔a'). Pourquoi alors s'il est relâché, il ne tendra pas vers l'opposé de l'autre mouvement mais vers le consécutif comme la dialectique hégélienne ? Le consécutif temporel est ici le petit qui ressemble au père et le mouvement proche est le mouvement issu d'un relâchement relatif, on obtiendrait de la sorte une lignée qui serait justement une droite en recherche de rectilignité. Il y a donc un modèle formel derrière cet exemple de la génération des animaux une proportion entre le même et l'autre qui est sous-tendue par une échelle entre le tendu et le relâché. Trop de tension mène à l'altération du mouvement qui tend alors vers son opposé, alors que trop de relâchement entraînera une négation totale de l'altérité. La temporalité est alors dominante (le consécutif) puisque la tension et donc le simultané est qualifiée alors de « dégénérée ». On sait que le Dorien Platon (*République*, III 398e-399a) oppose les harmonies « relâchées » aux harmonies « austères » (dorienne, phrygienne) qualifiant les premières (lydienne, mixolydienne, iastienne et syntolydienne), de « suaves » « plaintives » et « molles » à l'opposé de la conception qu'il défend en musique, c'est-à-dire trois notes devant servir à la tension générale, comme dans l'analyse du membre moteur de son élève, trois parties[709]. Jean-Luc Solère va ensuite nous offrir son analyse afin d'achever ce travail[710]. Il se trouve que cette opposition entre la « tension » (ἐπίτασις, *epitasis*, *epi- teineim*, étirer) et le « relâchement » (ἄνεσις, *anesis*) a été au fondement de l'analyse du concept moderne d'*intention*[711]. Avancer donc que se cache un mouvement entéléchique derrière les mouvements kinésiques des animés,

[709] Ilias Simbidaros, « *L'harmonie "austère" chez Platon selon Pseudo-Plutarque et Aristide Quintilien. Pratique musicale et pensée philosophique dans l'Antiquité tardive* », in *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Rennes, 2011. La vision de Platon est indo-européenne stricte et ne souhaite pas de mélange avec la vision ionienne et phénicienne du monde. C'est la raison pour laquelle on retrouve le ternaire indo-européen selon la conceptualisation de Dumézil.
[710] Jean-Luc Solère, « Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion ». In Lambros Couloubaritsis & Antonin Mazzù (eds.), *Questions sur l'intentionnalité*. Bruxelles, Belgique, 2007, pp. 59-124.
[711] Jean-Luc Solère (2007), p. 61.

reviendrait finalement au même que d'admettre une *intentio*. Les amateurs d'harmonie comme Platon utiliseront ce couple gémellaire afin de rendre compte de la musique de la lyre comme en *République* 349e 12-13. Mais ce sens ne peut être celui recherché car le but de l'harmonie est d'atteindre un *akmé* alors que nous recherchons l'*akmé* dans toutes les parties du mouvement et particulièrement en son milieu expressif. Partout où Platon voit une tension harmonique entre corps et esprit il faut y voir étouffement d'un cri, rationalisation grossière de l'irrationnel, remplissage para-noïaque d'une béance plaintive qui se plaint néanmoins toujours, vulgarité tragico-dorienne, (*Phédon* 85b 4 – c7, 92a 8-9,93a 8- e 6). Il n'y a pas d'harmonie structurale puisque l'harmonie serait équilibre et donc cessation du temps, ce qui est impossible si cette harmonie doit intégrer la physique. L'harmonie serait donc inapparente comme l'avance Héraclite, ce qui implique qu'elle serait inaudible, invisible, indolore… La tension donnerait le dur, le relâchement le mou, les éléments seraient donc bien issus de formes animées dont les mutations formelles engendreraient l'état visible (dur-mou), ce qui impliquerait que devraient exister des principes communs entre les contraires. Nous le savons depuis Anaxagore, puisqu'Anaxagore admet que les contraires sont tous issus du *Noûs*, l'articulation du *Noûs* en *noûs* particuliers devrait donc être à l'origine de la doctrine des opposés, opposés qui sont toujours des opposés ceci et jamais des opposés non-ceci, comme le néant puisque le néant ne peut pénétrer dans le vide ceci. Pour les stoïciens, comme le rappelle J.-L. Solère, c'est le modèle de la *périchorésis* iranienne qui sera repris afin de rendre compte d'une *intentio* dans le monde[712]. Sémantiquement, *intendere* a alors le sens de tendre vers (*intentus* : intention) mais aussi de « tendu », « gonflé », ce qui est l'analyse finaliste fonctionnelle du membre moteur du DMA. Mais, il peut aussi signifier, « plus fort », « plus intense », venant par là faire porter la tension à la matière même. L'âme étant mouvement, elle sera alors sujette à des tensions qui seront alors qualifiées d'*intentio*, retrouvant ainsi la notion aristotélicienne d'âme-

[712] Jean-Luc Solère (2007), p. 63. (mouvements centrifuge et centripète)

entéléchie, dans le sens de l'âme-courbable. Couplée avec la perception, l'*intentio* deviendra *attention-conscience* et la conscience pourra gagner en intensité en percevant mieux, en augmentant intensivement l'acuité visuelle du monde, de telle sorte que la vision formelle optimum serait alors le monde lui-même et donc que l'âme serait remontée à son intention première qui est elle-même dans le monde ci, se rendant alors compte ultimement que si l'homme est dans le monde, il n'est pas de ce monde[713]. La physique culminerait donc dans une ontologie première qui est l'objet de la présente étude. La notion d'*intentio* chez saint Augustin est également un reliquat de la mythique harmonie, puisque cette dernière, au sein de la vision, avait pour fonction de fixer l'objet dans le mouvement[714]. En fixant l'objet dans le mouvement, il est obvie que ce dernier perdra son mouvement interne comme partie du mouvement global, sa latéralité dans l'espace et sa corruption qui pourrait être aussi à l'origine de l'intensité par le biais de la *stérésis*. Vision fovéale et périphérique seraient opposées, statique et dynamique seraient alors inconciliables, comme l'éternité et la temporalité. La sortie du dualisme augustinien fut peut-être une illusion tant l'image sera désormais prise en charge par l'esprit, laissant le corps retrouver cette fonction qu'au temps de la parousie et tant la *distensio animi*[715] ne peut procurer finalement qu'un cercle, cercle qui finira bien par exclure ma présence clivante du maintenant. C'est Alhazen qui rendra aux « images » (*species*) leur incorporation dans le corps intérieur ceci (corps) et extérieur (objet) dans son traité sur l'optique. Le signe n'est pas que le produit d'une *intensio* mais aussi le produit de l'objet qui se signe lui-même au regard d'une fonctionnalité culturelle qui peut ou souhaite l'accueillir (*ma'na-tekmerion*). Et ce sera finalement saint Thomas qui

---

713 J.-L. Solère dans son commentaire de l'intention chez saint Thomas (« La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, vol 24, 1989, pp. 13-36, p. 25) :*« Donc le sujet parfaitement connaissant est identique à l'objet parfaitement connaissable. Autrement dit, dans l'Intelligence parfaite, toujours en acte, l'Intelligible et l'intelligence sont un – et cette unité est le modèle de toute intellection. »*

714 Jean-Luc Solère (2007), p. 79.

715 Ce terme a été plaqué par nous sur le temps, il y a *distantio animi* quand il y a deux instants co-présents, le présent de l'objet et son image dite alors « idéologique ».

inclura cette problématique de l'intention au sein de l'hylémorphisme indiquant, dans la paraphrase latine de J.-L. Solère[716] :

> *« Dans le passage de la puissance à l'acte qui constitue proprement le mouvement, la forme terminale est déjà présente dans le mobile, mais en cours d'acquisition, non encore pleinement réalisée, donc sur un mode intentionnel. »*

L'être incomplet (*ens incompletum*) passe à l'être complet par l'intention qui réalise la complétude initiale de laquelle l'*ens* s'est séparée en s'engageant dans le particulier et qui le fait propre (ceci)[717]. Dans le cadre de l'analyse de saint Thomas, il est manifeste que toutes les intentions diverses et variées peuvent alors être rapportées au tout incomplet dont elles sont issues et qui lui donne leurs impulsions ; ce mouvement de complétude devant *a posteriori* être nommé « mouvement entéléchique ». Il nous faudrait donc penser par ombres chinoises ou comme les portraits de Galton dira Freud, pour obtenir, du noir inconnu, le blanc connaissable et inversement par négation. L'entéléchie rentrerait en rapport avec l'intention par *subsomption*, faisant des intentions, des parties, liables, articulables, au tout animé du mouvement, ce qui rapprocherait cette notion davantage de la pulsion de vie-mort chez S. Freud, voilà ce qui peut être ajouté. Néanmoins, cette analyse demeurerait finaliste, dès lors comment, de manière efficiente, rendre compte du « remplissage » de l'incomplétude guidé par les intentions (*intus tensio*) et finalement par le mouvement entéléchique plus global ? Il faut soustraire toute finalité du terme pour retrouver son efficience. *In-tension (in-tendere)*, signifie simplement « dans la tension », « qui se loge dans ce qui est étiré par-devant et par-derrière », ce qui donne en anglais le champ lexical du déséquilibre (stress, crispation, angoisse). Les penseurs chrétiens jusqu'à Heidegger n'analyseront que la tension avant (tension avant) laissant la tension arrière et la tension sous-

---

[716] Jean-Luc Solère (2007), p. 107. Dans son premier article sur « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, vol. 24, 1989, pp. 13-36, J.-L. Solère ne fait pas mention de ce passage tiré du *Scriptum super Sententiis* (Avebury, London and Trowbridge, 1980, p. 35.).

[717] Il n'y a pas chez saint Thomas comme chez Aristote, comme chez Alhazen des unités de sens (matérielles ou formelles) qui s'extrairaient de l'objet pour venir pénétrer l'œil. Pourtant les homéomères en tant qu'unités fonctionnelles doivent bien être en mouvement en ce qui concerne les animés.

jacente. Or, qu'est-ce qui se loge dans la tension ? De la force d'abord, mais la notion de force ne fait que reprendre la notion *aîon* archaïque et cela culminerait alors dans une nouvelle notion finale de « force vitale », dans un « vitalisme » qui ne serait qu'un retour aux origines, comme l'éternel retour nietzschéen. J.-L. Solère de conclure son article ainsi :

> *« En outre, l'intention est pensée essentiellement à travers la catégorie du mouvement* [...] *et comme telle elle croise le concept d'intensio. »*

C'est bien justement par le concept d'*intensio* qui fait passer le tendu au relâché et le relâché au tendu que nous devrions trouver le ressort de l'intensité qui guide, qui contrôle, comme le *Noûs* contrôle l'*intention*.

Nous ne savons pas si le tendon a précisément fait l'objet des études biologiques sur les fibres à la fin du XVIIe siècle et ce que doit ce mouvement au rationalisme padouan, mais il existait alors un mouvement biologique qui prenait la fibre comme le fondement du vivant, notion de fibre vers laquelle Boerhaave, dans la lignée des Glisson, Malpighi, Borelli, Baglivi, et de Haller, le tendon nous propulse[718]. Dans cette perspective la partie n'est plus définie par son « aspect », sa « configuration » mais par sa réaction spécifique à l'excitation, les différentes réactions à l'excitation extérieure devant donner les limites des fonctions entre elles, ce qui était en fait un retour à la véritable signification des homéomères[719]. Le vitalisme contestera ce courant alors que pour Kant et saint Thomas, ces deux courants abordent la « fonction » selon deux dimensions complémentaires[720]. Le tendon est

---

[718] Nous suivrons ici les développements de Philippe Huneman dans son ouvrage *Métaphysique et biologie*, opus cité, pp. 55-84.

[719] Philippe Huneman cite Haller à ce sujet : *« J'appelle partie irritable du corps humain, celle qui devient plus courbe quand quelque corps étranger la touche un peu fortement* [...] *l'irritabilité de la fibre est d'autant plus grande qu'elle se raccourcit davantage* [...]. *J'appelle fibre sensible dans l'homme celle qui, étant touchée, transmet à l'âme l'impression et contact. »*

[720] Il faut ici faire état d'un problème kantien manifeste. En effet, dans *L'Unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu* (1763) Kant opère une distinction dans la finalité elle-même qu'il divise en « ordre » et en « technique ». L'ordre est l'agencement des parties au sein d'un tout et la technique rend compte de la fonctionnalité des parties. Ce n'est pas la finalité qui inclut ces deux paramètres mais la *fonction* elle-même qui peut être prise selon la cause finale ou la cause efficiente bien qu'elle réunisse les deux dans son action. Le glissement se fait peut-être chez saint Thomas qui range sous *l'intentio fluens*, l'intention de l'entéléchie et la cause instrumentale alors que l'entéléchie doit inclure au contraire *l'intentio*

constitué de fibres dont l'entrelacs donne un faisceau, comme l'exemple du filet de pêche des pythagoriciens que nous avions abandonné en suivant l'esprit d'Aristoxène[721] pour tendre vers la finalité aristotélicienne. Cet entrelacs étant sensible, il peut être excité dans toutes ses parties, comme l'ensemble des *neurâ* que sont les tendons, les ligaments ou les nerfs[722]. Suivant la définition donnée par Haller, nous verrons se former à l'endroit du contact, une courbe convexe ou concave selon le référent, dont l'intensité sera transmise à l'âme qui contrôle l'ensemble de ces sensations secondes. La façon dont l'excitation marque le faisceau est identique à celle de la pénétration du poisson dans le filet, formant une courbe convexe devant lui, au moment de l'impact dans le filet. Selon les genres de filets, nous aurons également des genres de sensibles rangés selon le plus ou moins, ce seront les trois genres de vie aristotéliciens liés aux trois types du sentir. La courbure fibreuse première sera alors à l'origine du temps puisqu'il n'y a pas de temps sans sensation, sans sensibles. Cette métaphore du filet range manifestement le temps ceci (le temps humain) du côté de la courbure, de telle manière que nous ne dirons pas que c'est l'âme qui est courbe mais bien le temps qui l'anime de telle sorte que le mouvement entéléchique, suivant cette analogie, sera également non rectiligne. Le temps physique sera, par opposition, le temps non-courbé, le temps linéaire rectiligne non-humain, non animé.

Peut-on désormais relier cette courbure aux énigmes orphiques, lieu mystérique d'où provient la métaphore du filet afin de comprendre le rapport mort-vie que « transporte » le mouvement entéléchique ? Aristote

---

fluens si l'on distingue bien le temps de l'âme du temps physique. (J.-L. Solère, p. 107).

[721] Fragment DK B11, cf. note 275 du présent travail. Nous avons enfin trouvé l'origine de cette comparaison qui est le poème *Filet* attribué soit à Zopyre soit à Brotinos, selon la Suda s.v. Ὀρφεύς (fr. 403 B. = Test. 223 K.), cf Alberto Bernabe, « Orphisme et présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe » in André. Laks, (dir.) ; Louguet, Claire (dir.). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?* Presses universitaires du Septentrion, 2002, pp. 205-247.

[722] *Νευρά* signifie « nerf », « ligament », « tendon », mais aussi « corde d'arc », « corde d'instrument » quand on le rapproche au sanskrit स्नावन *snávan* (« tendon ») comme le *sinew* anglais, alors qu'en français cela a donné via le latin l'adjectif « sinueux » (*sinuosus,* de *sinus,* pli). On a donc retrouvé l'origine du sanskrit qui est bien le tendon sans le savoir et le pli duquel nous sommes partis.

avance bien en *Phys.*194a 32 l'énigme première suivante : *« Il est en possession du terme pour lequel il est né*[723]*. »* Comme le poète en question n'est pas cité par le Stagirite, nous mettrons cette citation en rapport avec une autre citation d'Alcméon selon laquelle : *« [...] Alcméon dit que les hommes meurent parce qu'ils ne peuvent rattacher le début et la fin*[724] *»*. Entre le mort qui ne peut rattacher le début à la fin et l'homme qui possède sa fin, il y aurait bien l'intervalle du « génie » de l'entéléchie comme le dira Goethe, dans cette même perspective. Toutefois, et on comprend toute l'ironie d'Aristote à ce sujet, ramener la fin au début, c'est l'activité quotidienne de la *phantasia* lors de toute action, ce que nous avons vu en commentant le passage du *De Anima* III, 10, 433a 16-17. Aussi ce finalisme béat peut être rendu aux lieux de culte puisqu'il n'est pas nécessaire à la connaissance qui l'a rendu caduque depuis fort longtemps... Plus analytiquement, certains hommes accrochent la fin et en font une possession alors que d'autres nullement, ce qui est justement l'objet de notre recherche sans plus de valeur ajoutée[725]. Pour ne pas sombrer dans ces théories orientales de la conscience, de l'hyper-conscience, de l'éveil des « endormis » aurait dit Héraclite, il faut encore analyser la texture du tendon. Plus la fibre est excitée plus elle devient petite, plus elle se raccourcit alors que quand elle est restituée cette force accumulée tend vers la plénitude de son extension, elle devient grande et tend vers le relâchement total. Le tendon possède des fibres élastiques pour assurer le fonctionnement de *meson* entre matière (musculaire) et forme (osseuse) et sa texture en est l'expression même puisque cette dernière n'est ni molle ni dure mais assez molle pour emmagasiner l'énergie du muscle et assez dure pour la

[723] In situ, nous avons : *« C'est aussi pourquoi le poète a été ridicule d'aller jusqu'à dire :"il est en possession du terme pour lequel il était né."* », trad. Pierre Pellegrin.
[724] In Pseudo-Aristote, *Problèmes*, XVIII, III, 916a 33 (fr. D-K 24 B 2) et *Les Débuts de la philosophie des premiers penseurs grecs à Socrate*, opus cité, 2016, p. 833, sous-partie « Sommeil et mort » (D 31-D 32).
[725] Il semblerait alors que tout l'effort consisterait à rendre manifeste un mouvement usuel. Que A tende vers b est le support de ce cheminement, ce qui a donné le *tat twan asi* de la Véda au niveau de la théorie des valeurs.

transmettre à l'os. Aristote précise bien dans son *Histoire des animaux*[726] :

> *« La nature du tendon est d'être fissile dans sa longueur, mais insécable dans sa largeur, et d'avoir beaucoup d'élasticité. Autour des tendons il se forme une humeur muqueuse blanche et collante, qui les nourrit et dont il semble bien qu'ils proviennent. »*

La première phase de l'*intensio* est la phase de l'*energeia*, la seconde phase est celle de l'*intentio* entéléchique et les deux sont reliées par la *tentio* qui est mouvement de A vers b. Si maintenant on sort de l'analogie sans théorie des proportions[727], alors on doit considérer que l'entéléchie est un mouvement de contrôle d'un ensemble de fibres élastiques qui relient constamment la sensation des objets externes et les données de la sensation interne, ensemble auquel elle donne le *tempo* (temps), suivant le métronome du rythme circadien guidé par la lumière. L'entéléchie toujours en mouvement permet aux données sensorielles internes de ne pas se figer en « monde » (« conglomérat hérité ») et aux données extérieures de ne pas trop liquéfier l'ensemble fonctionnel (perpétuel changement qui entraînerait une supériorité du sommeil sur la veille pour s'y adapter constamment). On aurait alors une équipotence entre la périchôrèsis du *noûs* iranien et le rythme circadien au niveau du *noûs pathétikos*, les deux mouvements étant des mouvements de portage par rotation unifiant le divers[728]. La durabilité du monde serait alors relative à la conception du concept d'entéléchie que l'on a. Un monde complètement impermanent peut être solide si le mouvement

---

[726] *Histoire des animaux*, III, 515b, 15-16, trad. Pierre Pellegrin. Cf. Gregoric, Pavel and Kuhar, Martin, « Aristotle's Physiology of Animal Motion : On Neura and Muscles », *Apeiron*, vol. 47, n° 1, 2014, pp. 94-115 et surtout *Friedrich Solmsen*, « *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves* », *Museum Helveticum*, 18 (1961), 184-197 (en ligne).

[727] Un autre poème qui est du même auteur que le poème « filet » (soit Zopyre soit Brotinos) est intitulé *Péplum* et fait état du monde comme un manteau et alors l'analyse de la fibre du monde devient encore plus efficiente. Selon Clément d'Alexandrie (*Stromates*, IV) le *Péplum* est bien un poème de Broutinus et renverrait à une conception du monde proche de celle de Phérécyde se Syros. C'est probablement la plus ancienne conception du *kosmos* conservée, cf le *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* de P. Chantraine, entrée « kosmos », Klincksieck, 1968, pp. 570-571.

[728] Lambros Couloubaristis dans son article sur le *noûs* chez Anaxagore (art. cité, p. 38) a bien montré comment en utilisant le terme de *périchôrèsis* Anaxagore éloigne son modèle de la langue commune qui, pour décrire ce mouvement de rotation, utilisait plutôt les termes de *péripherein*, *péristrephein*, *péripelesthai*, etc.

entéléchique qui le soutient est en cohésion et cohérence, *a contrario*, un monde complètement permanent peut être sans cohésion et incohérent si le mouvement entéléchique n'est pas pensé ou endommagé comme un membre articulatoire.

En outre, si l'on considère le temps de l'homme comme une fibre, de cette manière, comme toute matière est élastique, le tendon sera soumis au phénomène d'*hystérésis*, il sera soumis à l'épuisement par un nombre limité d'opérations, propriété qui sera également applicable au mouvement entéléchique. Le mouvement entéléchique prend appui sur la fin pour connaître la fin *a priori*, c'est-à-dire le nombre possible de contractions et d'allongement des membres moteurs, le nombre de *tensio*. Toute *tensio* sera alors régulée par le mouvement entéléchique qui en estimera l'*intensio* en fonction de l'*intentio* globale estimée restante ; aussi au plus grand mobile, il faudra le plus grand temps puisque le mouvement entéléchique engendre le concept d'*économie* de forces et celui *éthos* qui en garantit le fonctionnement sur la durée. C'est en s'arrimant à la fin que le mouvement A →b a engendré, historiquement, les concepts de mort et de conscience, deux concepts qui seront ensuite pris pour sujet de la théorie des valeurs. C'est par ce mouvement que nous allons donc être introduits dans la théorie des valeurs qui sera l'objet de notre prochain ouvrage.

BIBLIOGRAPHIE

Bibliographie de la partie 1

Sur Aristote
(sur le corpus cf. partie 2)

-Aubry Gwénaëlle, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, Vrin, 2006.
-Couloubaritsis Lambros, « La conception du temps dans le *De Anima.* », in *L'Espace et le Temps*, actes du XXII[e] congrès de l'Association des sociétés de philosophie de langue française, Vrin, 1990, pp. 116-121.
-Couloubaritsis Lambros, *La Physique d'Aristote*, *L'avènement de la science physique*, Ousia, 1997.
- Gauthier-Muzellec Marie-Helène *Aristote et la juste mesure,* PUF, 1998.
-Labarrière Jean-Louis, « Aristote et l'éthologie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 83, n° 2, Aristote (avril-juin 1993), pp. 281-300.
-Laurent Régis, *Métaphysique du temps chez Aristote -I-*, Villegagnons-Plaisance éditions, 2009.
-Laurent Régis, *An introduction to Aristotle's metaphysics of time -I-*, Villegagnons-plaisance éditions, 2016.
- Lefebvre David, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Vrin, 2018.
- Lindén Jan-Ivar, « Intentionnalité et perception : une esquisse aristotélicienne », *Chora*, 9-10/2011-2012, pp. 339-352.
-Narcy Michel, « La dialectique entre Platon et Aristote », *kairos kai logos*, 8, 1997, pp. 1-24.
-Pellegrin Pierre, « Début et fin du mouvement et du repos. Remarques sur la communication de Benjamin Morison », *Le Temps philosophique,* n° 11, 2005, pp.113-143.
- Rashed Marwan, *Commentaire perdu à la physique d'Aristote (Livres IV-VIII), Les scholies byzantines. Édition, traduction et commentaire*, De Gruyter, 2011.
- Stevens Annick, « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 2, 1991, pp. 153-167.
- Sorabji Richard, « Body and soul in Aristotle », *Philosophy*, vol 49, n° 187, 1974, pp. 63-89.

Sur Kant

- *Critique de la raison pure*, trad. Jules Barni, GF, 1987 & Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 705-1470.
- *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Renaut, Aubier, 1995 & GF, 2000.
- *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeurs négatives*, trad. Jean Ferrari, Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 251- 302.
- *La dissertation de 1770. De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, trad. Ferdinand Alquié, Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 605-678.
- *Nouvelle explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, trad. Jean Ferrari, Gallimard, coll. La Pléiade, pp. 109-163.
- *Opus postumum*, trad. F. Marty, PUF, 1986.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. L. Guillemit, Vrin, 1986.

-Dufrenne Mikel Louis, *La notion d'a priori*, PUF, 1959.
-Dufrenne Mikel Louis, *L'Inventaire des a priori*, *Recherche de l'originaire*, Bourgois, 1981 ; rééd. Presses universitaires de Caen, 2021.
-Havet Jacques, *Kant et le problème du temps*, Gallimard, 1947.

-Huneman Philippe, « Critique de la dialectique. La *Critique de la faculté de juger* dans les traces d'Aristote », *Philosophie*, 75, déc. 2002, pp. 50-75.
-Huneman Philippe, *Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*, Kimé, 2008.
-Pradelle Dominique, *Généalogie de la raison. Essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger*, PUF, 2013.
-Pradelle Dominique, « La critique de la subjectivation de *l'a priori* chez Reinach », *Philosophie*, 2016/1 n°128, pp. 3-19.

Sur Hegel

-*Encyclopédie des sciences philosophiques II. La nature*, trad. B. Bourgeois, Vrin 2004 (1986).
-*Foi et Savoir*, trad. A. Philonenko & C. Lecouteux, Vrin, 1988.
-*La Théorie de la mesure*, PUF, 1994.
-*Manuscrit de Berlin sur l'espace et le temps* (1822), tr. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 52, déc. 1996, pp. 6-22.
- *Manuscrit d'Iéna sur le temps*, trad. fr. Bouton, *Philosophie*, Études hégéliennes, n° 49, mars 1996, pp. 3-18.

- Bourgeois Bernard, *L'Idéalisme allemand, alternatives et progrès*, Vrin, 2000.
- Bouton Christophe, *Temps et esprit dans la philosophie de Hegel*, Vrin, 2000.
-« La dialectique du devenir. Hegel lecteur d'Héraclite », colloque « La dialectique » sous la responsabilité de E. Cattin et A. Petit, Université de Clermont-Ferrand, 17-18 décembre 2004.
- « L'océan sans rivage du logos. Hegel lecteur d'Héraclite », in *La Science de la logique au miroir de l'identité. Actes du colloque international organisé à l'occasion du bicentenaire de la science de la logique de Hegel en mai 2013 à Louvain-la-Neuve et à Poitiers*, édité par G. Gérard et B. Mabille, Peeters, 2017, pp. 23-41.
- Kern W. et A-M. Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélicien dans l'"esprit" hégélien », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 3, n° 1, 1985, pp. 29-68.
-Lebrun Gérard, *L'Envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, texte établi, annoté et présenté par P. Clavier et F. Wolff, coll. « L'ordre philosophique », Paris : Éditions du Seuil, 2004.
-Löwith Karl, *De Hegel à Nietzsche,* Tel/Gallimard, 1969.
-Mabille Bernard, « Hegel, Heidegger et la question du néant », *Revue de métaphysique et de morale*, 2006/ (52), pp. 437-456.
-Renault Emmanuel, *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Vrin, 2001.
-Stevens Annick, « De l'analogie entre point et maintenant chez Aristote et Hegel », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 2, 1991, pp. 153-167.
-Vieillard-Baron Jean-Louis, *Le Temps, Platon, Hegel, Heidegger*, Vrin, 1978.

Sur Nietzsche

-Nietzsche F. *Œuvres philosophiques complètes*, Édition de Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Gallimard, 1986-2019.
- *Fragments posthumes sur l'éternel retour*, trad. Lionel Duvoy, Allia, 2003.
- *Introduction à l'étude des dialogues de Platon*, trad. O. Seyden, Éditions de l'éclat, 2005.
- *La Téléologie à partir de Kant*, Eterotopia, 2017.
- *La Volonté de puissance*, tomes I et II, Mercure de France, 1930 (qui contient les 372 fragments authentiques avec une traduction usuelle).

-Bertot Clément et Jean Leclercq, *Nietzsche et la phénoménologie : entre textes, réception et interprétations*, Classiques Garnier, 2019.

- Boehm Rudolf, « Le problème de *Wille zur Macht*, œuvre posthume de Nietzsche. (À propos d'une nouvelle édition.) »*, Revue philosophique de Louvain*, 1963, pp. 402-434.
-Blondel Éric, « Critique et généalogie chez Nietzsche ou grund, undergroud, abgrund. », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 189, n° 2, PUF, 1999, pp. 199-210.
-Bolduc Ghyslain, *La pensée nietzschéenne comme métabiologie : influence et dépassement des darwinismes*, Université d'Ottawa, 2010, 194p.
-Cacciari Massimo, *Le Jésus de Nietzsche*, L'éclat, 2011.
-Cohen-Halimi, *L'Action à distance. Essai sur le jeune Nietzsche politique*, Nous, 2021.
-D'Iorio Paolo, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, CNRS, 2015 (2012).
-de Gandillac Maurice et Bernard Pautrat dir., *Nietzsche aujourd'hui*, Paris, UGE, I, 1973.
-Deleuze Gilles, *Nietzsche et la Philosophie*, PUF, 1962.
-Dufour Eric, *Leçons sur Nietzsche. Héritier de Kant*, Ellipses, 2015.
-Gentili Carlo, « Hans Vailinger et l'interprétation néokantienne de Nietzsche », in *Lectures nietzschéennes*, Chap. 8 « la volonté de puissance en tant que volonté d'illusion », PUM, Montréal, 2015, pp. 251-273.
-Guyau Jean-Marie, *Vers d'un philosophe*, Librairie Germère, Baillère, Paris (Saint-Germain), 1881.
-Löwith Karl, *De Hegel à Nietzsche,* Tel/Gallimard, 1969.
-Mazzino Montinari Mazzino, *La Volonté de puissance n'existe pas*, trad. de l'italien par P. Farazzi et Michel Valensi, Éditions de l'éclat, 1996.
-Müller-Lauter Wolfgang, *Nietzsche. Physiologie de la volonté de puissance*, Allia, 1998.
-Overbeck Frantz, *Souvenirs sur Friedrich Nietzsche*, Allia, 2006.
-Richter claire, *Nietzsche et les théories biologiques contemporaines*, Mercure de France, 1911.
-Roux Wilhelm, *La Lutte des parties dans l'organisme. Contribution pour un perfectionnement de la théorie de la finalité mécanique*, trad. collégiale de l'allemand, Éditions Matériologique, 2016.
-Salanskis Emmanuel, « Nietzsche, Heidegger et la question du "prétendu biologisme". », in *Nietzsche et la phénoménologie*, opus cité, pp. 85-100.
-Stiegler Barbara, *Nietzsche et la Biologie*, PUF, 2001.
-*Nietzsche et la critique de la chair. Dionysos, Ariane, le Christ*, PUF, 2005.

Sur Heidegger

-« Annexe au colloque sur la dialectique à la mémoire de Gérard Granel et Martin Heidegger. », *Philosophie*, 2001/2, n° 70, pp. 13-29.
- « *Colloque sur la dialectique* », *Philosophie*, 2001/1 n° 69, pp. 5-19.
-*Correspondance de Martin Heidegger avec Karl Jaspers (1920-1963) suivi de Correspondance de Martin Heidegger avec Elisabeth Blochmann*, trad. P. David et C.N. Grimbert. Édition de Walter Biemel et Hans Saner, Gallimard, 1997.
-*Être et Temps*, trad. F. Vezin, Gallimard, 1986 & trad. E. Martineau, Authentica, 1985.
-*Les Concepts fondamentaux de la métaphysique. Monde-Finitude-solitude.*, trad. de l'allemand par Daniel Panis, Gallimard, 1992.
-*Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. Alain Boutot, NRF, 2006.
-*Questions I & II*, trad. A. Pérau, Gallimard, 1968.

-Bernet Rudolf, « Origine du temps et temps originaire chez Husserl et Heidegger. », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, t. 85, n° 68, 1987, pp. 499-521.
-Bouton Christophe, « À la source du temps », *Les Études philosophiques*, 2003/2 (n° 65), pp. 261-282
-Chevalley Catherine, « La physique de Heidegger », *Les Études philosophiques,* n° 3, pp. 289-311.
-Huot-Beaulieu Olivier, *La Négativité en litige. Heidegger, Hegel et l'origine de la négation dialectique*, PUR, 2017.

-Roesner Martina, « Continu, individu, esprit. La conception du temps chez le jeune Heidegger face à la théorie du temps de Dietrich de Freiberg », *Archives de Philosophie*, vol. 67, n° 3, 2004, pp. 465-491.

Sur la philosophie antique

-Aubenque Pierre, « La métaphysique dans la culture grecque classique », *Les Études philosophiques*, 2008/4, pp. 445-450.
-Beaulieu Paul-Alain, « Berossus on late Babylonian history », in Y. Gong and Y. Chen, eds., Special Issue of Oriental Studies. A Collection of Papers on Ancient Civilizations of Western Asia, Asia Minor and North Africa, Beijing, 2007, pp. 116-149.
-Bérose, *Babylõniaká* (*fragments*) in Maass Ernst, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, Berlin, 1898.
-Bidez Joseph & Franz Cumont, *Les Mages hellénisés, Zorosatsre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Les Belles Lettres, 1938.
-Brisson Luc, « La figure du Kronos orphique chez Proclus », in *Revue de l'histoire des religions*, tome 219, n° 4, 2002.
-« La tri-fonctionnalité indo-européenne chez Platon », *Philosophie comparée* (*recueil*), 2005, pp. 121-142.
-« Les théogonies orphiques et le papyrus de Derveni (Notes critiques) », *Revue de l'histoire des religions*, tome 202, n° 4, 1985. pp. 389-420.
-« Un si long anonymat. Sur l'origine du terme "métaphysique" en Grèce ancienne », Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Université Laval-Québec, 18-24 août 1998, in *La Métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, I, dir. J-M. Narbonne et Luc Langlois, Vrin, 1999, pp. 37-57.
-Brisson Luc, Salomon Ofman, « Truth and Knowledge : the Incorrect Definition of 'Powers' by Theaetetus - A New Interpretation of Theaetetus (147d7-148b2) », 36 p., 2020.
-Brisson Luc, Salomon Ofman, « The khôra and the two-triangle universe of Plato's Timaeus », *Apeiron A Journal for Ancient Philosophy and Science*, De Gruyter, 2021, 54 (4), pp. 493-518.
-Brun Jean, *Héraclite ou le Philosophe de l'éternel retour*, Seghers, 1965.
-Caveing Maurice, *L'Irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, tome III, PUS, 1998.
-Colli Giorgio, *La Sagesse grecque*. 1&2, trad. M.-J. Tramuta, P. Gabellone et M. Lorimy, Éditions de l'éclat, 1990-1991.
-Costa Filippo, « La théorie du temps chez Brentano », *Revue de métaphysique et de morale*, Oct-Dec. 1962, n° 4, pp. 450-474.
-Cottone R. S, « Une anthropologie religieuse à la manière de Xénophane dans l'Iphigénie en Tauride d'Euripide. », in *Penser les dieux avec les présocratiques*, *Études de littérature ancienne*, n° 28, rue d'Ulm, 2021.
-Croissant Jeanne, « Matière et changement dans la physique ionienne », *L'Antiquité classique*, tome XIII, fasc. 1, 1944.
-Dalimier Catherine, « Émile Benveniste, Platon, et le rythme des flots (Le père, le père, toujours recommencé…) », *Linx*, n° 26, 1992. *Lectures d'Émile Benveniste*. pp. 137-157.
-Daruilat Jacques, « Platon et le jeu de la dialectique », en ligne.
-Delcomminette Sylvain, « Division, dialectique et définition chez Platon et Aristote », *Méthexis*, Vol 27, Brill, 2014, pp. 25-45.
-Destrée Pierre, « Platon et Leibniz, lecteurs d'Anaxagore. Note sur le sens de la finalité naturelle en philosophie grecque. », *L'Antiquité classique*, Tome 68, 1999. pp. 119-133.
-Dorion L.A, « La "Dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », *Archives de Philosophie*, 60, cahier n° 4, 1997, pp. 597-613.
-Dodds Eric Robertson, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. M. Gibson, Aubier, 1965 (1959), Flammarion, 1977.
-Heraclitus, *The Cosmic Fragments*. A critical study with introduction, text and translation by G.S Kirk, Cambridge University Press, 1954.
-Kostas Axelos, *Héraclite et la Philosophie*, Les éditions de Minuit, 1962.

-Kucharski Paul, *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Les Belles Lettres, 1952.
-Laks Andrè et Most, dir, *Les Débuts de la philosophie. Des premiers penseurs grecs à Socrate*, Fayard, 2016.
-*Le Papyrus de Derveni*, trad. et annotation par F. Jourdan, Les Belles Lettres, 2003.
-Levinas Emmanuel, « A priori et subjectivité. À propos de la "notion de l'a priori" de Mikel Dufrenne », *Revue de métaphysique et de morale*, Oct-Dec. 1962, n° 4, pp. 490-497.
-Mazur Barry, « How did Theaetetus prove his theorem ? » in *The Envisoned Life : Essays in honor of Eva Brann, P. Kalkavage and E. Salem ed.*, Philadelphia, 2008, pp. 227-250.
-Mouraviev Serge, « La vie d'Héraclite de Diogène Laërce, analyse stratitographique – le texte de base – un nouveau fragment d'Ariston de Céos », *Phronésis*, 32, 1987, pp. 1-33.
-Naddaf Gérard, *Le Concept de nature chez les présocratiques*, Klincksieck, 2008.
-Noël Marie-Pierre, « Le grec ancien, langue de culture ? », ELA, 2007/3, 147, pp. 277-247.
-Perillé Jean-Luc, « La découverte des incommensurables et le vertige de l'infini. », *Cahiers philosophiques*, CNPD, n° 91, juin 2002, pp. 9-29.
-« Les héritiers de Socrate. Le testament du Phédon», in *Qu'est-ce qu'un héritage ?*, Sylvain Camilleri et Cédric Chandelier dir., Zéta books, 2009, pp. 33-62.
-Ramnoux Clémence, *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1994.
-Rashed Marwan, *La Jeune Fille et la Sphère, Étude sur Empédocle*, PUPS, 2018.
-Schuhl Pierre-Maxime. « Les premières étapes de la philosophie biologique », In: *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, tome 5, n°3, 1952. pp. 197-221.
-Simondon Michèle, « Le temps "père de toute chose", Chronos-Kronos », Actes du colloque Le temps et l'histoire, in *ARPO*, 83 (1976) pp. 227-230, L'article était précédemment dans les *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, tome 83, 2, 1976, pp. 222-232.
-Tannery Paul, *La Géométrie grecque*, Georg Olms, 1887.
-Théon de Smyrne, *Lire Platon. Le recours au savoir scientifique : arithmétique, musiue, astronomie*, trad. Joëlle Delattre Biencourt, Anacharsis, 2010.
-Viano Cristina, « Énésidème selon Héraclite : La substance corporelle du temps. », *Revue de la France et de l'étranger*, 2002/2, Tome 127, n° 2, pp. 141-158.
-Vitrac Bernard, « Les mathématiques dans le Timée de Platon : le point de vue d'un historien des sciences », *Études platoniciennes*, 2, 2006, pp. 11-78.
-Wersinger Anne-Gabrielle, *La Sphère et l'Intervalle. Le schème de l'harmonie dans la pensée des anciens Grecs d'Homère à Platon*, Jérôme Millon, 2008.

Sur la philosophie (varia)

- Anonyme, *La Demeure de l'être. Autour d'un anonyme, Étude et traduction du Liber de causis*. Magnard, Boulnois, Pinchard, Solère, Vrin, 1990.
-Baeumler Alfred, *Le Problème de l'irrationalité dans l'esthétique et la logique duXVIII*[e] *siècle*, PUS, 1999.
-Barrot Emmanuel, « La dualité de Lautman contre la négativité de Hegel, et le paradoxe de leur formation. Contribution à une enquête sur les formalisations de la dialectique », *Philosophiques*, vol. 37, n° 1, 2010, pp. 111-148.
-« L'aventure mathématique de la dialectique depuis Hegel. Perspectives sur les visages contemporains du "problème de la dialectique" en épistémologie des mathématiques et de leur histoire », thèse de doctorat du 6 nov. 2004, en ligne.
-« L'objectivité mathématique selon Albert Lautman : entre idées dialectiques et réalité physique », *Cahiers François Viète*, 6, 2003, pp. 3-27.
-Benis-Sinaceur Hourya, « Idées : le platonisme phénoménologique d'Albert Lautman. », *Philosophiques*, vol. 37, n° 1, printemps 2010, pp. 27-54.
- Bolduc Ghyslain, *Préformation et épigénèse en développement*, Vrin, 2021.

-Brentano Frantz, *Aristote. Les Diverses Acceptions de l'être*, trad en fr P. David, Vrin, 2000.
-Butler Eliza-Marian, *The tyranny of Greece over Germany. A study of the influence exercised by Greek Art and Poetry over the Great German Writers of the Eighteenth, Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge Press, 1935 (2012).
-Chevalley Catherine, « Albert Lautman et le souci logique. », *Revue d'histoire des sciences, tome 40, n° 1, Mathématique et philosophie : Jean Cavaillès et Albert Lautman*, 1987, pp. 49-77.
-Christofolini Paolo, *Vico et l'histoire*, PUF, 1995.
-Cohn Jonas, *Histoire de l'infini dans la pensée occidentale jusqu'à Kant*, trad. Jean Seindengart, Éditions du cerf, 1994.
-Darwin Charles, *L'Origine des espèces*, trad. Barbier, G-F, 1992.
-de la Mirandole Jean-Francois, *De imaginatione*, trad. Christophe Bouriau, éditions Comp'act, 2005.
-Debru Claude, *Le Temps, instant et durée. De la philosophie aux neurosciences*, Odile Jacob, 2011.
-Doz André et Dominique Dubarle, *Logique et Dialectique*, Larousse, 1972.
-Driesch, Hans, *La Philosophie de l'organisme*, trad. de M. Kollmann, intro. J. Maritain, Marcel Rivière Éditeur, 1921.
-Freud Sigmund, « *Esquisse d'une psychologie scientifique* », in *La Naissance de la psychanalyse*, PUF, 1956, pp. 307-396.
-*L'interprétation des rêves*, PUF, 1967.
-*Métapsychologie*, trad. sous la direction de J. Laplanche, GF, 1940.
-Gilson Etienne, *L'Être et l'Essence*, vrin, 1994 (1948).
-Goldschmidt Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps,* Vrin, 1989 (1953).
-Huyghe René, *Sens et destin de l'art*, tomes 1&2, Flammarion, 1967.
-*Forme et Force*, Flammarion, 1971.
-Lallement D.J., *Commentaire du De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*,Tequi, 2001.
-Largeault Jean, *Principes classiques d'interprétation de la nature*, Vrin, 1988.
-Latour Annick, « Le concept leibnizien d'entéléchie et sa source aristotélicienne. », *Revue philosophique de Louvain*, 100-4, 2002, pp. 698-722.
-Lautman Albert, *Essai sur l'unité des mathématiques et divers écrits*, UGE, 10/18, 1977 ; nouvelle édition *Les Mathématiques, les idées et le réel physique*, Vrin, 2006.
-Livio Mario*, Dieu est-il mathématicien ?* trad. de l'anglais N. Witowski, Odile Jacob, 2016.
-Löwith Karl, *Histoire du salut*, NRF, 2002.
-Petitot Jean, *La Philosophie transcendantale et le problème de l'objectivité*, Osiris, 1991.
-« Refaire le Timée. Introduction à la philosophie mathématique d'Albert Lautman », *Revue d'histoire des sciences*, Armand Colin 1987, pp. 79-115 (nouvelle version en ligne).
-Rosenzweig Franz, *L'Étoile de la Rédemption*, traduite par A. Derczanski et J.-L. Schlegel, Paris, Seuil, 1982.
-Rosset Clément, *Principes de sagesse et de folie*, Les éditions de minuit, 1992.
-Russel Bertrand, *Problèmes de philosophie*, Payot, 1989.
-Salanskis Jean-Michel, *L'Herméneutique formelle*, première édition, CNRS, 1991.
-Toth Imre, « Le problème de la mesure dans la perspective de l'Être et du Non-Être. Zénon et Platon, Eudoxe et Dedekind : une généalogie physico-mathématique », in Roshdi Rashed (éd.), *Mathématiques et philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique*, Paris, CNRS, 1991.
-*Palimpseste : Propos avant un triangle*, Paris, PUF, 2000.
-*Platon et l'irrationnel mathématique*, Éditions de l'éclat, Paris, 2011.
-Toussaint Desanti Jean, *Réflexions sur le temps. Variations philosophiques,*Grasset, 1992.
-Vico Giambatista, *La Science nouvelle*, Gallimard, 1993.
-Sauvanet Pierre et Wunenburger J.L, dir. *Rythme et philosophie*, Kimé, 1996.
-Schleiermacher*, Le Discours sur la Religion*, Aubier, 1944.
-Wolfe Charles, *La philosophie de la biologie avant la biologie. Une histoire du vitalisme*, Classiques Garnier, 2019.

Bibliographie de la partie 2

Sur Aristote

Nous citons désormais les traductions particulières en GF dans les *Œuvres Complètes* parues en 2014.

-Aristote, *Problèmes*, trad. P. Louis, tome II, Les Belles Lettres. 1993.
-Aristote (pseudo), *Problèmes mécaniques. Des lignes insécables*, trad. Michel Federspiel, Les belles lettres, 2017.
-Aristote (pseudo), *Des plantes*, in *Du monde, Positions et dénominations des vents. Des plantes*, trad. Michel Federspiel, Les belles lettres, 2018, pp. 87-127.

-Ackrill J, « Aristotle's distinction between Energeia and kinesis », in *New Essays on Platon and Aristotle*, R. Bambrough ed., New-york, Humanities press, 1965, pp. 121-141.
-Aubenque Pierre, *Le Problème de l'être chez Aristote*, PUF, 1994 (1962).
-Averroès, *L'Intelligence et la pensée. Grand Commentaire du De Anima. Livre III (429a 10-435 b25)*, Garnier-Flammarion, trad. Alain de Libera, 1998.
-Bakhouche Béatrice, « La définition aristotélicienne de l'âme dans quelques textes latins : endelecheia ou entelechia ? », *Ars Scribendi*, 4, 2006, pp. 1-17.
-Barnes Jonathan, « Aristotle's Theory of Demonstration », *Phronésis*, vol. 14, n° 2, 1969, pp. 123-152.
-Bergson Henri, *Quid Aristoteles de loco senserit, 1889,* « L'idée de lieu chez Aristote », trad. Robert Mossé-Bastide, in *Les Études bergsoniennes,* Vol II, 1949, Albin Michel, pp. 26-104.
-Bidez Joseph, *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité. À la recherche des épaves de l'Aristote perdu*, Joseph Bidez, Office de Publicité, Bruxelles, 1943.
-Blair George A, "The meaning of "energeia and entelecheia" in Aristotle", *International Philosophical Quaterly* 7, 1967, pp. 101-107.
-Bodéüs Richard, *Aristote et la théologie des vivants immortels,* Montréal et Paris, Bellarmin et Les Belles-Lettres, Collection d'études anciennes, 1992.
-Brague Rémi, *Aristote et la question du monde*, PUF, 1988.
-*La Sagesse du Monde. Histoire de l'expérience humaine de l'Univers,* Fayard 1999.
-« Note sur la définition du mouvement. *Physique*, III, 1-3 », in F. de Gandt et P. Souffrin, *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la natu*re, Vrin, 1991, pp. 107-120.
-Brisson Luc, « Les réponses du jeune Aristote dans la seconde partie du Parménide de Platon. Essai de classification. », *Revue informatique et statistiques dans les sciences humaines*, XX, 1-4, 1984, pp. 59-79.
-Brunschwig Jacques, « Qu'est-ce que la Physique d'Aristote ? », in *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, *Revue philosophique de Louvain*, 1993, pp. 10-40.
-Canto-Sperber Monique, « Mouvement des animaux et motivation humaine dans le livre III du *De anima* d'Aristote. », *Les Études philosophiques*, 1997/1, pp. 59-96.
-Carbone L. Andréa, *Aristote illustré. Représentation du corps et schématisation dans la biologie aristotélicienne*, Classiques Garnier, 2011.
-Chapoutier George, « Aristotelian entelechy and modern biology », *Electronic Journal Biocosmology. Neo-aristotelism,* Vol. 8, n° 3&4, Summer/Autumn, Novgorod, Russia, 2018.
-Charadonna Riccardo, « La chair et le bronze. Remarques sur *Métaphysique* Z, 11 et l'interprétions de M. Frede et G Patzig, », *Les Études philosophiques*, 2014-3, pp. 375-388.
-Chen Chung-Hwan, "The relation between the term energeia and entelecheia in the philosophy of Aristotle", *Classical Quaterly*, 52, 1958, pp. 12-17.

-Chen, Chung-Hwan, “Different Meanings of the Term Energeia in the Philosophy of Aristotle.” *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 17, n°. 1, International Phenomenological Society, Philosophy and Phenomenological Research, Wiley, 1956, pp. 56-65.
-Couloubaritsis Lambros, « L’"energeia" selon Aristote et la question de l’art », *Kairos kai logos*, 6, 1997, pp 1-28.
-Couloubaritsis Lambros, « La notion d’entelechéia dans la *Métaphysique* d’Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne,* n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 129-155.
-Cooper John M., « Aristotle on Natural Teleology », in M.C. Nussbaum, M. Schofield éd., *Language and Logos : Studies in Ancient Philosophy Presented to G.E.L. Owen,* Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 197-222.
-Crubellier Michel & Pellegrin Pierre, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, Seuil, 2002.
-Delatte L, Rutten Ch., Govaerts S. et Denooz J., *Aristoteles. Metaphysica, Index Verborum.Listes de fréquence*, Hildesheim ; Zürich ; New York : Olms-Weidmann, 1984.
-Devereux D., Pellegrin P. (éd.), « Biologie, logique et métaphysique chez Aristote, Actes du séminaire CNRS-NSF, Oléron 28 juin 3 juillet 1987 », Paris, Éditions du CNRS, 1990.
-Frede Michael, « On Aristotle’s conception of the soul », in *Essays on Aristotle’s « De anima »*, Oxford, 1992, pp. 93-107.
-Garin Eugenio, « Endelecheia e Entelecheia nelle discussioni umanistiche. », *Atene e Roma,* Serie III-Anno V, 1937, pp. 177-187.
-Graham Daniel W., “The etymology of entéléchia”, *American Journal of Philology*, 110, 1989, pp. 73-80.
-Gregoric Pavel & Kuhar Martin, « Aristotle’s physiology of Animal Motion : On Neura and Muscles », *Apeiron*, vol. 47, n° 1, 2014, pp. 94-115.
-Jaeger Werner, *Aristote. Fondements pour une histoire de son évolution*, trad. O. Seyden, l’Eclat, 1997.
-Labarrière Jean-Louis, « Désir, *phantasia* et intellect dans le *De anima*, III, 9-11. Une réplique à Monique Canto-Sperber », *Les Études philosophiques,* 1997/1, p. 97-125.
-« Hylèmorphisme et fonctionnalisme. Sur la relation âme/corps chez Aristote », *Philopsis*, 2003.
-« Jamais l’âme ne pense sans phantasme. », in *Aristote et la notion de nature*, édité par Pierre-Marie Morel, Presses universitaires de Bordeaux, 1997, pp. 149-179.
-« Sentir le temps, regarder un tableau. Aristote et les images de la mémoire. », in C. Darbo-Peschanski, *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, opus cité, pp. 269-283.
-Laks André A & Rashed Marwan éd., *Aristote et le mouvement des animaux : Dix études sur le De motu animalium*, Presses universitaires du Septentrion, 2004.
-Lefebvre David, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance* », Vrin, 2018,
-Lefebvre David, « Energeia et entelekheia chez Théophaste », *Quaesto. Journal of the history of Metaphysics*, volume 17, Brepols, 2017, pp. 29-56.
-Lefebvre René, « Du phénomène de l'imagination : les Grecs et la *phantasia.* », *Études phénoménologiques*, 22, 1995, pp. 97-136.
-« Faut-il traduire le vocable aristotélicien de *Phantasia* par *Représentation ?* », *Revue philosophique de Louvain*, 4, 1997, pp. 587-616.
-« L'imagination produit d'une métaphore ? (Aristote, *De Anima*, III, 3, 427b 27-482a 5) », *Dialogue*, XXXVIII, 3, 1999, pp. 469-490.
-Lerner Michel-Pierre, *La Notion de finalité chez Aristote*, PUF, 1969.
-Leroi Armand Marie, *La Lagune. Et Aristote inventa la science*, trad. de l’anglais par Catherine Dalimier, Flammarion, 2017.
-Louis Pierre, « L'eau et sa législation chez Platon et Aristote », in *L'Homme et l'eau en Méditerranée et au Proche Orient. II. Aménagements hydrauliques, État et législation. Séminaire de recherche 1980-1981.* Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 1982, pp. 103-109.

-Monteils-Laeng Laetitia, « Aristote et l'invention du désir », *Archives de Philosophie*, vol. 76, n° 3, 2013, pp. 441-457.
-Morel Pierre-Marie, « Matière et philosophie première. À propos du livre H de la *Métaphysique* d'Aristote », *Philonsorbonne*, 10 | 2016, pp. 153-168.
-« Volontaire, involontaire et non-volontaire dans le chapitre XI du DMA d'Aristote », in A. Laks & M. Rashed, *Aristote et le mouvement des animaux. Dix études sur le De motu animalium*, pp. 167-183.
-Nussbaum Martha C., *Aristotle's De Motu Animalium*, Princeton University Press, 1978.
-Nussbaum Martha C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986. (Trad. fr : *La Fragilité du bien. Fortune et éthique dans la tragédie et la philosophie grecques*, Éditions de l'éclat, coll. « Polemos », 2016.)
-Nussbaum M. et A. Rorty (eds), *Essays on Aristotle's De Anima*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
-Ostachuk Agustin, « The Principle of Life : from Aristotelian Psyche to Drieschian Entelechy », *Ludus Vitalis* 24 (45), 2016, pp. 37-59.
-Pellegrin Pierre, *La classification des animaux chez Aristote. Statut de la biologie et unité de l'aristotélisme*, Les Belles Lettres, 1982.
-« De l'explication causale dans la biologie d'Aristote », *Revue de Métaphysique et de Morale*, II (1990), pp. 197-219.
-Petit Alain, « Individu et répétition : Aristote critique de l'éternel retour pythagoricien », *kairos*, 1997.
-Rashed Marwan, « Agrégat de parties ou vinculum substantiale ? Sur une hésitation conceptuelle et textuelle du corpus aristotélicien », in A. Laks & M. Rashed éd., *Aristote et le mouvement des animaux : Dix études sur le De motu animalium*, Presses universitaires du Septentrion, 2004, pp. 185-202.
-Richardson Henry S. « Desire and the Good in *De Anima* », in *Essays on Aristotle's* De Anima, M. Nussbaum et A. Rorty (eds), Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 381-399.
-Ritter W. E., « Why Aristotle invented the word Entelecheia ? », *The Quaterly Review of Biology*, 7, dec.1932, pp. 169-208.
-Ritter W. E. "Why Aristotle invented the word Entelecheia (Continued)." *The Quarterly Review of Biology*, vol. 9, n° 1, 1934, pp. 1-35.
-Schuhl Pierre-Maxime, *Aristote. De la richesse…*, « Sur la prière », PUF, 1968, pp. 45-77.
-Simplicius, *Commentaire sur la physique d'Aristote. Livre II, ch. 1-3,* Presses universitaires du Septentrion, 2019.
-Solère Jean-Luc, « La notion d'intentionnalité chez Thomas d'Aquin », *Philosophie*, vol 24, 1989, pp. 13-36.
-« Le possible chez Aristote », *Revue de philosophie ancienne, Polyvalence de la dynamis*, Ousia, n° 2, 2004, pp. 37-96.
-« Tension et intention. Esquisse de l'histoire d'une notion ». In Lambros Couloubaritsis & Antonin Mazzù (eds.), *Questions sur l'intentionnalité*. Brussels, Belgium, 2007, pp. 59-124.
-Szkutnik Dariusz A., « Aristotle's and Hans Driesch's substantial form (μορφή) and entelechy (ἐντελέχεια) as basic categories integrating organic development. », *Electronic journal Biocosmology. Neo-aristotelism,* Vol. 8, n° 1, Winter 2018*,* Novgorod, Russia.
-Théophraste, *Métaphysique*, trad. André Laks, Glenn W. Most, Les Belles Lettres, 1993 et trad. J. Tricot, Vrin, 1948, 44 p.
-*Opinions des physiciens*, livre I, fragments colligés par Diels, in *La Sagesse grecque*, opus cité, pp. 319-323.
-*Recherches sur les plantes*, trad. S. Amiguès, 4 volumes, Les Belles Lettres, 1988-2003.
-Verbeke Gérard, « La perception du temps chez Aristote. », in *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte, Cahier de philosophie ancienne,* n° 3, Presse Universitaire de Liège, 1985, pp. 351-377.

Autres références

-Augustin saint, *Les Confessions*, trad. J. Trabucco, GF, 21, 1964.
-Baldin G. « La réflexion de l'arc et le conatus : aux origines de la physique de Hobbes », *Philosophical Enquiries, revue des philosophies anglophones*, décembre 2016, n° 7 – Varia, pp. 25-40.
-Beauffret Jean, « ΕΝΕΡΓΕΙΑ et actus », in *Philosophie grecque. Dialogue avec Heidegger*, 1, Minuit, 1973, pp. 122-145.
-Bensoussan Gérard, *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Vrin, 2001.
-Bernabé Alberto, « Orphisme et présocratiques : bilan et perspectives d'un dialogue complexe » in André Laks et Louguet, Claire (dir.). *Qu'est-ce que la philosophie présocratique ? What is presocratic philosophy ?* Presses universitaires du Septentrion, 2002, pp. 205-247.
-Burckhardt Jacob, *Histoire de la civilisation grecque*, vol II, trad. F. Mugler, Éditions de l'Aire, 2002.
-Busson Henri, *Le Rationalisme dans la littérature française de la Renaissance - 1533-1601*, Vrin, 1971.
-Castoriadis Cornélius, « La découverte de l'imagination. », *Libre*, 78-3, 1978.
-Chanteraine Paul, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Histoire des mots*, Klinckiesck, 1968.
-Conche Marcel, *Temps et Destin,* éd de Mégare, 1980.
-Couloubatitsis Lambros, « La notion de matière chez Anaxagore », *Philosophical Inquiry*, 2 (1), 1980, pp. 361-373.
-Crowley Timothy J., « On the use of stoicheion in the sens of "element" », *Oxford Studies in Ancient Philosophy,* 29, pp. 367-394.
-Cuneas Spiritus Martinus, *Dialogus de Entelechia ... Ad Ioannem Macrinum Consiliarium Regium*, Paris, 1543, 47 p.
-Dana Maladina, « Cyzique, une cité au carrefour des réseaux culturels du monde grec », in M. Sève et P. Schlosser (éds.), *Cyzique, cité majeure et méconnue de la Propontide antique*, Metz, Crulh, 2014, pp. 195-224.
-De Simone Pia, « Plato's use of the term stoicheion : Origin and implications. », *Revista Archai*, 30, pp. 1-18.
-Detienne Marcel, « Les origines religieuses de la notion d'intellect, Hermotime et Anaxagore. », *Revue philosophique de la France et de L'étranger*, vol. 154, 1964, pp. 167-178.
-Douglas Frame, « Formal evidence for the etymology of Greek noos », in *The myth of return in early greek epic* » : https://chs.harvard.edu/book/frame-douglas-the-myth-of-return-in-early-greek-epic/
-Druart Thérèse-Anne, « La notion de "stoicheïon" (élément) dans le "Théétète" de Platon », *Revue philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 66, n° 91, 1968. pp. 420-443.
-« La stoicheïologie de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 73, n° 18, 1975. pp. 243-262.
-Eckermann Johann Peter, *Conversations de Goethe* (*Gespräche mit Goethe in den letzen Jahren seines Lebens*), trad. Délerot, vol. 2, Charpentier librairie éd, Paris, 1805.
-Eustache Francis, *La Mémoire au futur*, Éditions Le Pommier, 2018.
-Froidefond Christian, « Linéarité, verticalité, rectitude sur l'orthotès platonicienne », *Les Études philosophiques*, n° 3, juillet/sept 1982, pp 257-279.
-Gadamer Hans-Georg, *Au commencement de la philosophie. Pour une lecture des Présocratiques*, traduit par Pierre Fruchon, Paris, Seuil, 2001.
-Garcia Marcela, « Energeia vs Entelecheia : Schelling vs Hegel on Metaphysics Lambda », *Topicos, Revista de Filosofia*, 51, july 2016, pp. 113-137.
-Godin Christian, *La Totalité I, De l'imaginaire au symbolique*, Champ Vallon, 1998, pp. 565-584.
-Golschmidt Victor, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Vrin, 1953.
-Green Peter, *Alexander of Macedon, 356-323 BC*, Berkeley ; Penguin books, 1974.

-Hani Jean, « Plutarque en face du dualisme iranien », *Revue des études grecques*, Année 1964, 77, 366-368, pp. 489-525.
-Haubold J., Lanfranchi G.B., Rollinger R, Steel S., (eds), *The World of Berossos. Proceeding of the 4th International Colloquium on « The Ancient Near East between Classical and Ancient Oriental Traditions »,* Hatfield collège, Durham 7-9th july 2010, Verlag, 2013.
-Heidegger Martin, *Qu'appelle-t-on penser ?*, trad. A. Becker et G. Granel, PUF, 1973.
-*Questions II*, trad. François Fédier, Gallimard, Paris, 1968.
-Héraclite, *Fragments*, trad. Jean-François Pradeau, GF, 2002.
-Huneman Philippe, *Métaphysique et biologie*, Kimé, 2008.
-Kern W & A-M Roviello, « L'interprétation d'Aristote par Hegel : le dépassement du "noûs" aristotélicien dans l'esprit hégélien », *Revue de philosophie ancienne,* vol 3, n° 1, 1985, pp. 29-68.
-Kerschensteiner Julia, *Platon und der Orient*, Stuttgart, 1945.
-Koster W.J.W. *Le Mythe de Platon, de Zarathoustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations de Platon et l'Orient*, Boston, Brill, 1951, 87 p.
-Laks André, « Les fonctions de l'intellect », *Methodos*, 2 | 2002, en ligne.
-Laks André et Glenn W. Most (éd.), *Les Débuts de la philosophie des premiers penseurs grecs à Socrate*, Fayard, 2016.
-Lauvergnat-Gagnière C., *Lucien de Samosate et le lucianisme en France au XVIe siècle*, Genève, Droz, 1988.
-Louguet Claire, « Anaxagore : analogie, proportion, identité », *Philosophie antique - problèmes, renaissances, usages*, Presses universitaires du Septentrion, 2013, 13, pp. 113-145.
-Mugler Charles, « Le κενόν de Platon et le πάντα ὁμοῦ d'Anaxagore », *Revue des études grecques*, tome 80, fascicule 379-383, janvier-décembre 1967. pp. 210-219.
-Murray Gilbert, « Prolegomena to the study of ancient philosophy », 1936, in *Greek studies*, Oxford at the clarendon Press, 1948, pp. 65-86.
-Papadis Dimitris, « L'"intellect agent" selon Alexandre d'Aphrodise », *Revue de philosophie ancienne*, vol. 9, n° 2, 1991.
-Petit Alain, « Harmonie pythagoricienne et harmonie héraclitéenne », *Revue de philosophie ancienne*, XIII, I, 1995, pp. 55-66.
-Platon, *Œuvres Complètes*, dir. Luc Brisson, Flammarion 2020, (Nous citons encore dans le format poche individuel).
-Rabelais, *Le Cinquième Livre,* éd. Ch. Marty-Laveaux, t. 3, A. Lemerre, 1868.
-Ramnoux Clémence, *La Nuit et les Enfants de la nuit*, Flammarion, 1996.
-Ricœur Paul, *Temps et Récit. Tome III. Le temps raconté*, Point, 1991.
-Roger Alain, *Court traité du paysage*, Gallimard, 1997.
-Ruelle C.E., « Étude sur Aristoxène et son école », *Revue archéologique*, oct. 1857-mars 1858, 14e année, n° 2, pp. 413-422.
-Schwabe Wilhelm, « "Mischung" und "Element" im Griechischen bis Platon : Wort – und begriffsgeschichtliche Untersuchungen, insbesondere zur Bedeutungsentwicklung von Stoicheion », Bonn, 1980.
-Simon Byl, « Controverses antiques autour de la dissection et de la vivisection ». *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 75, fasc. 1, 1997. *Antiquité*, pp. 113-120.
-Solmsen Friedrich, « *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves* », *Museum Helveticum*, 18 (1961), 184-197 (en ligne).
-Sommer Christian, « La question du corps vivant (Leib) chez Heidegger, des Zollikoner Seminare À Sein und Zeit et retour », *Alter*, 21, 2013, pp. 205-220.
-Stella Fabio, « La notion d'Intelligence (*Noûs-Noeîn*) dans la Grèce antique. De Homère au Platonisme », *Methodos*, 16, 2016.
-« L'origine des termes νόος-νοεῖν. L'intelligence comme schéma d'action », *Methodos*, 16, 2016 [En ligne].
-Suzanne Bernard, « De la couleur avant toute chose. Les schémas invisibles du Ménon », *Klésis, Revue philosophique*, 2010, en ligne : https://www.revue-klesis.org/pdf/1-Varia-Suzanne.pdf

-Thom René., « Homéomères et anhoméomères en théorie biologique d'Aristote à aujourd'hui », in Devereux D., Pellegrin P. (éd.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, op. cit., p. 491-511.
-Tsimbidaros Ilias, « L'harmonie "austère" chez Platon selon Pseudo-Plutarque et Aristide Quintilien. Pratique musicale et pensée philosophique dans l'Antiquité tardive », in *Musiques et danses dans l'Antiquité*, Presses universitaires de Rennes, 2011.
-Vinel Nicolas, « La naissance du concept de zéro chez Jamblique de Chalcis (IIIe-IVe siècles) », *Les Études classiques,* 74, 2006, pp. 49-68.

INDEX NOMINUM

M

N

O

P

R

S

T

V

W

X

Z

Métaphysique du temps chez Aristote - II -

Métabiologie du mouvement entéléchique

Premier ouvrage de l'histoire de la philosophie à être totalement consacré au concept d'*entéléchie*, il ne s'agira pas de proposer un essai historique allant de la mise en place de cette notion chez Aristote jusqu'à la conception biologique développée par Hans Driesch. Inscrit dans un projet plus global de compréhension du temps aristotélicien, c'est à une véritable refondation métaphysique du concept que ce travail nous convie. Si Kant, à l'ultime fin de sa première critique, avait admis qu'il n'existait que deux voies possibles de fondation de *l'a priori* - la voie *historique* (platonicienne) empruntée par Hegel et la voie *physiologique* (aristotélicienne) qui sera la nôtre - la première partie de ce second volume prendra pour acquis qu'il n'existe pas de théorie qui puisse unifier ces deux pôles du savoir. Cela impliquera une scission entre deux mouvements *irrationnels* que sont le *mouvement entéléchique* aristotélicien et le *mouvement dialectique* platonicien. A partir du *corps a priori* du *surhomme*, le premier mouvement sera à la racine de la *théorie de la connaissance* (De la science) alors que le second sera au fondement de la *théorie des valeurs* (De l'Idéologie). En circonscrivant le mouvement dialectique dorien autour du *noûs* perse (iranien), ce travail offrira une première définition *totalement négative* du mouvement *entéléchique* appuyé, lui, sur le *noûs* ionien (« phénicien ») dont la seconde partie sera l'objet. De l'analyse de la *substance première* en passant par l'étude phénoménologique des schèmes de la camusité et du membre moteur, cette étude reviendra sur l'élasticité du tendon afin d'approcher non-phénoménalement le concept lui-même et tenter ainsi une première symphyse avec les rythmes circadiens de la biologie contemporaine.

Régis LAURENT, né en 1970 à Dijon, est philosophe. Son premier ouvrage, sur le temps chez Aristote édité en 2009, a été traduit en anglais en 2015 et est actuellement en réédition.

PRIX 2021: 39€

978-2963384635

www.editions-villegagnons.com